قوت الاخیار

شرح اردو

نور الانوار

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی استاذ حدیث وتفسیر دارالعلوم دیوبند

جلد دوم

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

فون نمبر ۲۶۲۷۶۰۸

قوت الاخیار (اردو) شرح نور الانوار

تالیف: مولانا جمیل احمد سکروڈوی استاذ دارالعلوم دیوبند

گیارہویں صدی ہجری کے ایک متبحر عالم بے نظیر دوراں، زبردست مفسر ملا جیونؒ نے منار کی شرح لکھی ہے جو اپنی مقبولیت، افادیت، جامعیت اور دیگر گراں قدر خصوصیات کی وجہ سے مقبول خاص و عام ہے۔ جس میں علماء نے قرآن و سنت سے استنباط و استخراج کے جو اصول بتائے ہیں اور جزئیات و فروعات کو جس قدر بیان کیا ہے وہ اصول کی دوسری کتابوں میں کم ہیں۔ اسی مقبولیت کی وجہ سے ہر دینی درسگاہ میں داخل نصاب ہے۔ آپ نے یہ کتاب مدینہ منورہ جیسے مقدس مقام پر صرف دو ڈھائی ماہ کے عرصہ میں تحریر فرمائی ہے۔ بدقسمتی سے اس کتاب پر اردو میں کوئی جامع تحقیقی حاشیہ نہیں تھا جو اسے درسی کتاب میں ڈھال دے۔ جس سے مشکل مقامات میں ان پر تحریری جانکاری کی کمی پڑتی ہے۔ مولانا جمیل احمد سکروڈوی نے اپنی گوناگوں تدریسی و تصنیفی مصروفیات کے باوجود قلم اٹھایا ہے اور اس کے خلاء کو حل کر کے طلبہ و اساتذہ پر بڑا احسان فرمایا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ نور الانوار کا حق ادا کر دیا۔ نور الانوار کا مسئلہ یہ ہے کہ اس کی طویل ترین عبارتوں کو مختصر شرح میں نہیں لیا گیا، اگر حل کیا جائے تو تشفی نہیں ہوتی۔ مولانا موصوف نے اسے حل کیا ہے۔ مجاز و حقیقت کا اختلاف بیان ہے۔ اور پیچیدہ فقہی مسائل ہیں ان پر کتابیں لکھی گئیں اور کتب مختلف سے متعلق مسائل، پیچیدہ عبارتوں کو اس طرح حل کرتے ہیں جس سے طلبہ راحت و تازگی محسوس کرتے ہیں۔ آپ کی علمی صلاحیت، تدریسی ذوق، تفہیم کا انداز، پڑھنے کا ڈھنگ اور پوری کتاب پر مکمل گرفت کا مظہر دیکھنے میں آتا ہے۔

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ثُمَّ شَرَعَ فِي التَّقْسِيْمِ الثَّانِي فَقَالَ وَأَمَّا الظَّاهِرُ فَاسْمٌ لِكَلَامٍ ظَهَرَ الْمُرَادُ بِهِ لِلسَّامِعِ بِصِيْغَتِهِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلِ بَعْدَ سَمَاعِهِ وَلَا يُزَادُ عَلَى الصِّيْغَةِ شَيْءٌ آخَرُ مِنَ الشَّرْطِ وَنَحْوِهِ كَمَا فِي النَّصِّ فَخَرَجَ هٰذَا كُلُّهُ مِنْ قَوْلِهِ بِصِيْغَتِهِ لٰكِنْ يُشْتَرَطُ فِي هٰذَا كَوْنُ السَّامِعِ مِنْ أَهْلِ اللِّسَانِ كَمَا لَا يَخْفَى وَلَفْظُ الْكَلَامِ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هٰذَا التَّقْسِيْمَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِالْكَلَامِ كَالرَّابِعِ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ وَالثَّالِثَ يَتَعَلَّقُ بِالْكَلِمَةِ وَالْمُرَادُ مِنَ الظُّهُوْرِ فِي قَوْلِهِ ظَهَرَ الظُّهُوْرُ اللُّغَوِيُّ فَلَا يَرِدُ أَنَّ هٰذَا تَعْرِيْفُ الشَّيْءِ بِنَفْسِهِ۔

ترجمہ:- پھر مصنف نے دوسری تقسیم شروع فرمائی چنانچہ فرمایا کہ ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کی مراد سننے والے کیلئے اس کے صیغہ سے ظاہر ہو جائے یعنی طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ ان کے متعلقات میں محتاج ہے اور صیغہ پر شرط وغیرہ کی زیادتی نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ نص میں کی جاتی ہے پس یہ ساری چیزیں مصنف کے قول "بصیغتہ" سے خارج ہو گئیں لیکن اس بارے میں یہ شرط ہے کہ سامع اہل زبان ہو اور لفظ "الکلام" کے زیادہ کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ تقسیم ان چیزوں کے قبیل سے ہے جس کا تعلق چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کا تعلق کلمہ سے ہے اور مصنف کے قول "ظہر" میں ظہور سے ظہور لغوی مراد ہے لہٰذا یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کہ یہ تعریف الشی بنفسہ ہے۔

تشریح:- الحاصل تقسیم اول کے تحت مذکورہ چاروں قسموں یعنی خاص، عام، مشترک، مؤول کو پوری تشریح و بسط کے ساتھ مع امثلہ ذکر کر دیا گیا ہے اب بتوفیق الٰہی تقسیم ثانی کے تحت مذکورہ اقسام کا بیان شروع کیا جا رہا ہے چنانچہ فرمایا کہ تقسیم ثانی کے تحت پہلی قسم ظاہر ہے اور ظاہر اس کلام کا نام ہے جس کے سنتے ہی سننے والے کو اس کلام کا مطلب معلوم ہو جائے یعنی محض صیغہ سے کلام کی مراد سامع کے سامنے ظاہر ہو جائے اور سامع مراد کو سمجھنے کیلئے طلب اور تامل کا محتاج نہ ہو جیسا کہ خفی، مشکل، مجمل میں

طلب وتامل کا محتاج ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ سامع اہل زبان ہو اور صیغہ پر شوق وغیرہ کی زبان بھی نہیں جانتا ہے جیسا کہ نص میں زیادتی کی گئی ہے حاصل یہ کہ نص میں یہ بات ضروری ہے کہ کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہو جبکہ ظاہر میں کلام مراد کو بیان کرنے کیلئے نہیں لایا جاتا بلکہ مراد نفس صیغہ سے خود بخود واضح ہو جاتی ہے ۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ نص، مفسر وغیرہ تمام قسمیں مصنف کے قول بصیغۃ سے خارج ہو گئیں۔ شارح کہتے ہیں کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ الکلام زیادہ کرنے سے اس طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ اس تقسیم کا چوتھی تقسیم کی طرح کلام سے تعلق ہے جیسا کہ پہلی اور تیسری تقسیم کلمہ سے متعلق ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تقسیم ثانی کے ذریعہ ظہور مراد ہوتا ہے اور تقسیم رابع کے ذریعہ مراد پر اطلاع ہوتی ہے اور ظہور مراد اور وقوف علی المراد دونوں کلام سے ہوتے ہیں، اسلئے تقسیم ثانی اور رابع دونوں کا تعلق کلام سے ہوگا۔ اور تقسیم اول وضع کے اعتبار سے ہے، اور وضع کہتے ہیں لفظ کو معنی کیلئے متعین کرنا، اور تعیین معنی مفرد ہے اور تیسری تقسیم لفظ کے استعمال کے اعتبار سے ہے اور لفظ کا استعمال بھی معنی مفرد ہے پس ان دونوں تقسیموں میں معنی مفرد ملحوظ ہیں، اور معنی مفرد کلمہ کے ہوتے ہیں نہ کہ کلام کے لہٰذا تقسیم اول اور ثالث دونوں کا تعلق کلمہ سے ہوگا نہ کہ کلام سے ۔

من المراد بنفس الصیغۃ قولہ الخ سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ ظاہر کی تعریف میں ظہور کے لفظ کا ذکر کرنا تعریف الشئ بنفسہ ہے یعنی جو معرَّف بفتح الراء ہے وہی معرِّف بکسر الراء ہے حالانکہ تعریف الشئ بنفسہ ناجائز اور باطل ہے، اور تعریف الشئ بنفسہ باطل اسلئے ہے کہ اس سے دور لازم آتا ہے، اور دور باطل ہے لہٰذا تعریف الشئ بنفسہ بھی باطل ہے اور تعریف الشئ بنفسہ سے دور اسلئے لازم آتا ہے کہ دور کہتے ہیں "توقف الشئ علی نفسہ" کو یعنی شئ کا اپنی ذات پر موقوف ہونا دور ہے اور معرَّف بفتح الراء کا سمجھنا معرِّف بکسر الراء پر موقوف ہوتا ہے اور یہاں معرَّف بفتح الراء بھی ظاہر ہے اور معرِّف بکسر الراء میں بھی ظہور کا لفظ مذکور ہے پس ظاہر کا سمجھنا خود اس کی ذات یعنی ظہور پر موقوف ہوا اور اسی کا نام دور ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کے مذکور ہونے سے تعریف الشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اسی کی ذات سے تعریف کرنا لازم آتا ہے، اور تعریف الشئ بنفسہ دور کو مستلزم ہے اور دور باطل ہے لہٰذا ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا مذکور ہونا بھی باطل ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معرَّف بفتح الراء اصطلاحی ظاہر ہے، اور معرِّف بکسر الراء میں جو ظہور ہے اس سے مراد ظہور لغوی ہے یعنی وضوح اور انکشاف مراد ہے اور جب ایسا ہے تو معرَّف بفتح الراء اور معرِّف بکسر الراء دونوں میں عینیت نہ رہی بلکہ تغایر ہو گیا اور جب تغایر پیدا ہو گیا تو تعریف الشئ بنفسہ یعنی شئ کی خود اسی کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آئے گا اور جب شئ کی خود اسی کی ذات سے تعریف کرنا لازم نہیں آیا تو دور بھی لازم نہیں آئے گا۔ اور جب دور لازم نہیں آیا تو ظاہر کی تعریف میں لفظ ظہور کا

مذکور ہونا بھی باطل نہ ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِالَّذِي ظَهَرَ مِنْهُ عَلَى سَبِيلِ الْقَطْعِ وَالْيَقِينِ حَتَّى صَحَّ إِثْبَاتُ الْحُدُودِ وَالْكَفَّارَاتِ بِالظَّاهِرِ لِأَنَّ غَايَتَهُ أَنَّهُ مُحْتَمِلُ الْمَجَازِ وَهُوَ احْتِمَالٌ غَيْرُ نَاشٍ عَنْ دَلِيلٍ فَلَا يُعْتَبَرُ

ترجمہ: اور ظاہر کا حکم یہ ہے کہ متکلم کے کلام سے جو معنی ظاہر ہوتے ہیں ان پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہو یہاں تک کہ ظاہر سے حدود و کفارات کا اثبات صحیح ہے کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال بلا دلیل پیدا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ نے ظاہر کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ظاہر کا حکم یہ ہے کہ اس سے جو مطلب ظاہر ہوتا ہے قطعی اور یقینی طور پر اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ ظاہر کا حکم چونکہ قطعی اور یقینی ہے اس لئے اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا بھی درست ہے ظاہر کا حکم اگر ظنی ہوتا تو اس سے حدود و کفارات کو ثابت کرنا درست نہ ہوتا کیونکہ دلائل ظنیہ سے حدود و کفارات کو ثابت نہیں کیا جاتا۔ ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ظاہر مجاز کا احتمال رکھتا ہے لیکن یہ احتمال چونکہ کسی دلیل سے پیدا نہیں ہوا ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔

وَأَمَّا النَّصُّ فَمَا ازْدَادَ وُضُوحًا عَلَى الظَّاهِرِ بِمَعْنًى مِنَ الْمُتَكَلِّمِ لَا فِي نَفْسِ الصِّيغَةِ يَعْنِي يُفْهَمُ مِنْهُ مَعْنًى لَمْ يُفْهَمْ مِنَ الظَّاهِرِ بِسَبَبِ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ سَاقَ ذَلِكَ الْكَلَامَ لِذَلِكَ الْمَعْنَى لَا بِمُجَرَّدِ فَهْمِهِ مِنَ الصِّيغَةِ وَالْمَشْهُورُ فِيمَا بَيْنَ الْقَوْمِ أَنَّ النَّصَّ يُشْتَرَطُ فِيهِ السَّوْقُ وَفِي الظَّاهِرِ عَدَمُ السَّوْقِ فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا تَبَايُنٌ فَإِذَا قِيلَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَإِذَا قِيلَ رَأَيْتُ فُلَانًا حِينَ جَاءَنِي الْقَوْمُ كَانَ نَصًّا فِي الرُّؤْيَةِ ظَاهِرًا فِي مَجِيءِ الْقَوْمِ وَلَكِنْ ذُكِرَ فِي عَامَّةِ الْكُتُبِ أَنَّ الظَّاهِرَ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يُشْتَرَطَ فِيهِ السَّوْقُ أَوْ لَا وَالنَّصُّ يُشْتَرَطُ فِيهِ السَّوْقُ أَلْبَتَّةَ فَعَلَى هَذَا يُحْمَلُ فِي قِسْمٍ تَوَقُّفُهُ مِنَ الْمُتَقَسَّمِ الْمَحْكُومِ بِأَنَّ بَعْضَهُ أَوْلَى مِنْ بَعْضٍ بِحَيْثُ تُوجَدُ الْأَدْنَى فِي الْأَعْلَى فَيَكُونُ بَيْنَهُمَا عُمُومٌ وَخُصُوصٌ مُطْلَقٌ۔

ترجمہ: اور نص وہ کلام ہے جو ظاہر کی بہ نسبت زیادہ واضح ہو اگر یہ وضاحت متکلم کی طرف سے

اسمیں خصوص پایا جائے یا نہ پایا جائے اور نص خاص مطلق ہے اس طور پر کہ اسمیں خصوص کا پایا جانا شرط ہے پس جو کلام نص واقع ہوگا وہ ظاہر تو ہو سکتا ہے مگر جو کلام ظاہر ہی فقط ہوگا اس کیلئے نص ہونا ضروری نہیں ہے، پس حاصل یہ ہوا کہ اوپر والی قسم کا ہے بعض ہر اوپر والی قسم، نیچے والی قسم سے خاص ہوگی مثلاً نص سے اور مفسر ہے اور یہ مفسر سے اور یہ محکم ہے تو مفسر نص سے خاص ہے اس طور پر کہ نص اس بات سے عام ہے کہ اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ہو یا نہ ہو مگر مفسر میں تاویل و تخصیص کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے نص عام مطلق اور مفسر خاص مطلق ہوگا اور محکم مفسر سے خاص ہے اس طور پر کہ مفسر اس بات سے عام ہے کہ وہ نسخ کا احتمال رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو اور محکم میں تاویل، تخصیص اور نسخ کے احتمال کا نہ ہونا شرط ہے پس اس اعتبار سے مفسر عام مطلق اور محکم خاص مطلق ہوگا۔ بہرحال متقدمین کے نزدیک جس طرح ظاہر اور نص کے درمیان عموم و خصوص مطلق ہے اسی طرح نص اور مفسر کے درمیان اور مفسر اور محکم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے ان چاروں قسموں میں چونکہ بعض، بعض سے اعلیٰ اور ادنیٰ ہے، اور ادنیٰ، اعلیٰ میں موجود رہتا ہے اسلئے ظاہر نص میں، نص مفسر میں اور مفسر محکم میں موجود ہوگا۔

وَحُكْمُهُ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِمَا وَضَحَ مَعَ احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ هُوَ فِيْ حَيِّزِ الْمَجَازِ أَيْ حُكْمُ النَّصِّ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِالْمَعْنَى الَّذِيْ وَضَحَ مِنْهُ مَعَ احْتِمَالِ تَأْوِيْلٍ كَانَ فِيْ مَعْنَى الْمَجَازِ وَهٰذَا التَّأْوِيْلُ قَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ التَّخْصِيْصِ بِأَنْ يَكُوْنَ عَامًّا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ وَقَدْ يَكُوْنُ فِيْ ضِمْنِ غَيْرِهِ بِأَنْ يَكُوْنَ حَقِيْقَةً تَحْتَمِلُ الْمَجَازَ فَلَا حَاجَةَ إِلٰى أَنْ يُفَسَّرَ التَّأْوِيْلُ بِالتَّأْوِيْلِ أَوِ التَّخْصِيْصِ كَمَا ذَكَرَهُ غَيْرُهُ وَلَمَّا احْتَمَلَ هٰذَا الْاِحْتِمَالَ انْحَطَّ عَنِ الْمُفَسَّرِ وَالظَّاهِرُ الَّذِيْ هُوَ دُوْنَهُ أَوْلٰى بِأَنْ يَحْتَمِلَهُ وَلٰكِنْ مِثْلُ هٰذِهِ الْاِحْتِمَالَاتِ لَا تَضُرُّ بِالْقَطْعِيَّةِ۔

ترجمہ: ــــ اور اس نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں یعنی نص کا حکم اس معنی پر عمل کا واجب ہونا ہے جو معنی اس سے واضح ہوں اس کے ساتھ ساتھ مجاز کے ضمن میں تاویل کا احتمال بھی ہو اور یہ تاویل کبھی تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص عام ہو تخصیص کا احتمال رکھتی ہو، اور کبھی غیر تخصیص کے ضمن میں ہوتی ہے بایں طور کہ نص حقیقت ہو مجاز کا احتمال رکھتی ہو پس تاویل کی تفسیر تاویل اور تخصیص سے کرنیکی کوئی ضرورت نہیں ہے جیسا کہ ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے اور جب نص یہ احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو اس سے نیچے کے مرتبہ میں ہے وہ بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال رکھے گا لیکن اس طرح کے احتمالات قطعی ہونے کیلئے مضر نہیں ہیں۔

تشریح: — مصنف نے فرمایا کہ نص کا حکم یہ ہے کہ جو معنی نص سے واضح ہوں ان پر عمل کرنا واجب لیکن مجاز کی صورت میں تاویل کا احتمال باقی رہے گا۔ مطلب یہ ہے کہ نص سے جو معنی ثابت اور واضح ہوتے ہیں ان پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال باقی رہتا ہے اس طور پر کہ نص اگر عام ہو تو وہ تخصیص کا احتمال رکھتی ہے اور اگر نص خاص ہو تو اس میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے۔

" وہذا احتمال تاویل قد یکون الخ " سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ نص اگر عام ہو تو اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور اگر غیر عام یعنی خاص ہو تو اس میں تاویل یعنی مجاز کا احتمال ہوتا ہے جیسا کہ گزشتہ سطروں میں مذکور ہے۔ پس جب یہ دونوں احتمال موجود رہیں تو مصنف منار کو یوں کہنا چاہئے تھا "علی احتمال تاویل او تخصیص" جیسا کہ دوسرے حضرات علماء نے اس کو اسی طرح ذکر کیا ہے یعنی لفظ تاویل کے بعد لفظ تخصیص بھی ذکر کرنا چاہئے تھا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اس طور پر کہ تاویل لفظ کو اس کے ظاہر سے خلاف ظاہر کی طرف پھیرنے کا نام ہے اور یہ پھیرنا خواہ تخصیص کے ذریعہ ہو خواہ مجاز کے ذریعہ ہو پس ثابت ہو گیا کہ لفظ تاویل تخصیص اور مجاز دونوں کو شامل ہے اور جب لفظ تاویل تخصیص کو شامل ہے تو متن میں تاویل کے بعد تخصیص کو ذکر کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ نص جو ظاہر کی بہ نسبت اقوی اور ارفع ہے جب وہ تاویل کا احتمال رکھتی ہے تو ظاہر جو رتبہ میں نص سے کمتر ہے وہ بدرجہ اولیٰ تاویل کا احتمال رکھے گا۔

لیکن اب یہ سوال ہوگا کہ جب نص اور ظاہر دونوں تاویل کا احتمال رکھتے ہیں تو یہ دونوں ظنی ہونے چاہئیں کیونکہ جو کلام تاویل کا احتمال رکھتا ہے وہ ظنی (مفید ظن) ہوتا ہے حالانکہ دونوں قطعی (مفید یقین) ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوتا ہے اور جو احتمال بغیر دلیل شرعی کے پیدا ہوا ہو وہ قطعیت کیلئے مضر نہیں ہوتا ہے یعنی اس کی وجہ سے کلام ظنی نہیں ہوتا ہے لہذا نص اور ظاہر بھی اس قسم کے احتمالات کی وجہ سے ظنی نہیں ہوں گے بلکہ حسب سابق قطعی اور مفید یقین رہیں گے۔

وَاَمَّا الْمُفَسَّرُ فَمَا ازْدَادَ وُضُوْحًا عَلَى النَّصِّ عَلٰى وَجْهٍ لَا يَبْقٰى مَعَهُ احْتِمَالُ التَّاْوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ سَوَاءٌ انْقَطَعَ ذٰلِكَ الْاِحْتِمَالُ بِبَيَانِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاَنْ كَانَ مُجْمَلًا فَلَحِقَهُ بَيَانٌ قَاطِعٌ بِفِعْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ بِقَوْلِهٖ اَوْ بِنَفْسِهٖ بِاَنْ صَارَ مُفَسَّرًا بِلُحُوْقِهٖ كَلِمَةً مَزِيْدَةً تَسُدُّ بَابَ التَّخْصِيْصِ وَالتَّاْوِيْلِ كَمَا سَيَاْتِيْ۔

ترجمہ: — اور مفسر وہ کلام ہے جس میں نص سے زیادہ وضاحت ہو ایسے طریقہ پر کہ اس کے ساتھ تاویل

نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہو کیونکہ قرآن، قرآن سے منسوخ ہو سکتا ہے یا حدیث رسول ﷺ سے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نہ نزولِ قرآن ہے اور نہ ورودِ حدیث۔ یعنی آپ کی وفات کے بعد نہ قرآن کے نازل ہونے کا امکان ہے اور نہ آپ کے حدیث بیان کرنے کا امکان ہے پس جب دونوں امکان نہیں ہیں تو قرآن کے منسوخ ہونے کا امکان بھی نہ ہوگا۔ بہرحال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کی وجہ سے بھی نسخ کا احتمال منقطع ہو گیا ہے۔ پہلی صورت میں محکم کو محکم لعینہ کہا جاتا ہے اور دوسری صورت میں محکم لغیرہ کہا جاتا ہے۔

صاحب نور الانوار ملا جیون ؒ نے فرمایا کہ مصنف منار نے جس طرح نص اور مفسر کی تعریف میں لفظ ازید ذکر کیا ہے محکم کی تعریف میں ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ صاحب توضیح وغیرہ دوسرے حضرات نے محکم کی تعریف میں لفظ "ازید" ذکر کیا ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ ظاہر کے مقابلہ میں نص کے اندر وضاحت چونکہ زیادہ ہوتی ہے اسلئے نص کی تعریف میں "فما ازداد وضوحا علی الظاہر" کہا گیا، اور نص کی بہ نسبت مفسر میں وضاحت زیادہ ہوتی ہے اسلئے مفسر کی تعریف میں "فما ازداد وضوحا علی النص" کہا گیا، لیکن محکم کے اندر مفسر کی بہ نسبت چونکہ زیادہ وضاحت نہیں ہوتی بلکہ ظہور اور وضاحت کے مراتب مفسر پر تمام ہو جاتے ہیں اسلئے محکم کی تعریف کے موقع پر "ازداد" کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا۔ البتہ مفسر کے مقابلہ میں محکم زیادہ قوی ہوتا ہے اسلئے کہ مفسر نسخ کا احتمال رکھتا ہے اور محکم نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ زیادہ قوی ہوتا ہے بہ نسبت اس کلام کے جو نسخ کا احتمال رکھتا ہو۔

وَحُكْمُهٗ وُجُوْبُ الْعَمَلِ بِهٖ مِنْ غَيْرِ احْتِمَالٍ لَا احْتِمَالَ التَّاوِيْلِ وَالتَّخْصِيْصِ وَلَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَهُوَ اَقْوَى الْقَطْعِيَّاتِ فِيْ اِفَادَةِ الْيَقِيْنِ ۔

ترجمہ:۔ اور محکم کا حکم بغیر کسی احتمال کے اس پر عمل کا واجب ہونا ہے یعنی نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہو اور نہ نسخ کا احتمال ہو پس محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

تشریح:۔ محکم کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں کسی طرح کا کوئی احتمال نہیں ہوتا نہ تاویل و تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ہوتا ہے پس ظاہر، نص، مفسر اگرچہ مفید یقین ہونے میں قطعی ہیں لیکن محکم مفید یقین ہونے میں تمام قطعیات سے افضل اور اکمل ہے۔

ثُمَّ شَرَعَ فِيْ بَيَانِ اَمْثِلَةِ كُلِّ هٰؤُلَاءِ فَقَالَ كَقَوْلِهٖ تَعَالٰى وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا فَاِنَّ

مثال الظاهر والنص فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربوا نص في بيان التفرقة بينهما لان الكفار كانوا يعتقدون حل الربوا حتى شبهوا البيع به فقالوا انما البيع مثل الربوا فرد الله عليهم وقال كيف يكون ذلك واحل الله البيع وحرم الربوا ومثاله الذي ذكر في عامة الكتب قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع فانه ظاهر في اباحة النكاح نص في العدد لانه سيق الكلام له كما سياتي ـ

ترجمہ :- پھر مصنفؒ نے ان تمام قسموں کی مثالوں کو بیان کرنا شروع کر دیا چنانچہ فرمایا جیسے باری تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرم الربوا" یہ ظاہر اور نص کی مثال ہے کیونکہ یہ بیع کے حلال ہونے اور ربا کے حرام ہونے کے حق میں ظاہر ہے، اور بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے بارے میں نص ہے اسلئے کہ کفار ربا کی حلت کا اعتقاد رکھتے تھے حتی کہ انھوں نے بیع کو ربا کے ساتھ تشبیہ دی ہے چنانچہ انھوں نے کہا "انما البیع مثل الربوا" پس اللہ تعالیٰ نے ان پر رد فرمایا اور کہا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے اور اس کی مثال جو عام کتابوں میں مذکور ہے باری تعالیٰ کا قول "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلث وربٰع" ہے کیونکہ یہ قول نکاح کی اباحت میں ظاہر اور عدد کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام اسی کیلئے لایا گیا ہے۔

تشریح :- صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ ظاہر، نص، مفسر، محکم کی تعریفات اور ان کے احکام بیان فرما کر اب ان کی مثالیں ذکر فرما رہے ہیں۔ چنانچہ کہا کہ باری تعالیٰ کا قول "احل اللہ البیع وحرم الربوا" (اللہ نے بیع کو حلال اور ربا کو حرام کیا ہے) ظاہر اور نص دونوں کی مثال ہے اس طور پر کہ اس آیت میں بیع کی حلت اور ربا کی حرمت چونکہ نفس صیغہ اور نفس کلام سے واضح ہے اس لئے یہ آیت بیع کی حلت اور ربا کی حرمت کے بیان میں ظاہر ہوگی، اور چونکہ اس آیت کو بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے اسلئے یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں نص ہوگی۔ رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق بیان کرنے کیلئے لائی گئی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کفار کا عقیدہ یہ تھا کہ ربا حلال ہے اور اس عقیدہ میں انھوں نے اس قدر غلو کیا کہ ربا کو اصل قرار دیکر بیع کو ربا کے ساتھ تشبیہ دی اور کہا "انما البیع مثل الربوا" (بیع تو ربا کی طرح ہے) پس ان کا رد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ بیع ربا کی طرح ہو حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور ربا کو حرام کیا ہے۔ پس ثابت ہوگیا کہ یہ آیت بیع اور ربا کے درمیان فرق ظاہر کرنے کے واسطے لائی گئی ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر اور نص کی مثال میں عام کتابوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول

مذکور ہے "فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع" کیونکہ یہ آیت نکاح کے مباح ہونے میں ظاہر ہے۔ اسلئے کہ "فانکحوا" صیغۂ امر ہے وجوب کیلئے نہیں ہے اور امر کے درجات میں ادنیٰ درجہ اباحت کا ہے لہٰذا یہاں امر کا صیغہ اباحت کیلئے ہوگا اور نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوگا۔ اور یہ آیت مثنیٰ وثلٰث وربٰع کے قرینہ سے بیان عدد کے سلسلہ میں نص ہے کیونکہ یہ آیت بیان عدد ہی کیلئے لائی گئی ہے۔ اسلئے کہ امر جب کسی ایسی شئی پر وارد ہو جو کسی قید کیساتھ مقید ہو اور امر وجوب کیلئے نہ ہو تو اس قید کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے جیسے حدیث میں "سواء بسواء" آیا ہے تو یہاں امر چونکہ سواء بسواء کی قید کیساتھ مقید ہے اس لئے یہاں بیع کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ قید یعنی برابر برابر بیچنے کو ثابت کرنا مقصود ہے۔ پس اسیطرح آیت "فانکحوا" میں بھی نکاح کی اباحت یا وجوب کو بیان کرنا مقصود نہ ہوگا بلکہ قید یعنی دو، تین، چار کے عدد کو ثابت کرنا مقصود ہوگا۔ بہرحال ثابت ہوگیا کہ آیت "فانکحوا ما طاب الآیۃ" نکاح مباح ہونے کے سلسلہ میں ظاہر اور بیان عدد کے بارے میں نص ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالٰى فَسَجَدَ الْمَلٰئِكَةُ كُلُّهُمْ اَجْمَعُوْنَ اِلَّا اِبْلِيْسَ مِثَالٌ لِلْمُفَسَّرِ فَاِنَّ قَوْلَهُ فَسَجَدَ ظَاهِرٌ فِيْ سُجُوْدِ الْمَلٰئِكَةِ نَصٌّ فِيْ تَعْظِيْمِ اٰدَمَ لٰكِنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيْصَ اَيْ سُجُوْدَ بَعْضِ الْمَلٰئِكَةِ بِاَنْ يَكُوْنَ الْمَلٰئِكَةُ عَامًّا مَخْصُوْصًا عَنْهُ الْبَعْضُ وَيَحْتَمِلُ التَّاوِيْلَ بِاَنْ يَسْجُدُوْا مُتَفَرِّقِيْنَ اَوْ مُجْتَمِعِيْنَ فَانْقَطَعَ احْتِمَالُ التَّخْصِيْصِ بِقَوْلِهِ كُلُّهُمْ وَاحْتِمَالُ التَّاوِيْلِ بِقَوْلِهِ اَجْمَعُوْنَ فَصَارَ مُفَسَّرًا۔

ترجمہ:- اور باری تعالیٰ کا قول "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول "فسجد" سجود ملائکہ کے بارے میں ظاہر ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بارے میں نص ہے لیکن یہ تخصیص یعنی بعض ملائکہ کے سجود کا احتمال رکھتا ہے اس طور پر کہ ملائکہ عام مخصوص البعض ہوں اور تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ ملائکہ نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ پس تخصیص کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "کلھم" سے اور تاویل کا احتمال باری تعالیٰ کے قول "اجمعون" سے منقطع ہوگیا اور یہ کلام مفسر ہوگیا۔

تشریح:- صاحب انوار نے فرمایا کہ آیت "فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس" مفسر کی مثال ہے۔ تفصیل اسکی یہ ہے کہ لفظ "فسجد" ملائکہ علیہم السلام کے سجدہ کرنے کے سلسلہ میں ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ اپنے صیغہ کے اعتبار سے سجود ملائکہ پر دلالت کرتا ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم کے بیان میں نص ہے اسلئے کہ یہ کلام آدم علیہ السلام کی تعظیم بیان کرنے کیلئے لایا گیا ہے۔ لیکن یہ کلام تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ تخصیص کا احتمال تو اس طور پر کہ "فسجد الملائکۃ" میں ملائکہ اگرچہ عام ہے اور تمام فرشتوں کو شامل ہے لیکن یہ

احتمال ہے کہ سجدہ بعض فرشتوں نے کیا ہو، تمام نے نہ کیا ہو لہٰذا اس صورت میں ملائکہ عام مخصوص البعض ہوگا اور تاویل کا احتمال اس طور پر رکھتا ہے کہ معلوم نہیں فرشتوں نے علیحدہ علیحدہ سجدہ کیا ہے یا ایک ساتھ سجدہ کیا ہے یعنی ایک ساتھ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے اور علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل بھی کی جاسکتی ہے۔ بہرحال اس کلام میں یعنی "فسجد الملائکۃ" میں تخصیص اور تاویل دونوں کا احتمال ہے لیکن جب "الملائکۃ" کے بعد لفظ "کلہم" زیادہ کردیا گیا تو تخصیص کا احتمال منقطع ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ سجدہ تمام فرشتوں نے کیا ہے اور جب لفظ "اجمعون" زیادہ کیا گیا تو علیحدہ علیحدہ سجدہ کرنے کی تاویل کا احتمال ختم ہوگیا اور یہ ثابت ہوگیا کہ تمام فرشتوں نے ایک ساتھ سجدہ کیا ہے اور جب لفظ "کلہم" اور "اجمعون" سے تاویل اور تخصیص دونوں کا احتمال منقطع ہوگیا تو یہ کلام مفسر ہوگیا۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ يَبْقَى احْتِمَالُ أَنْ يَكُونُوا مُتَفَرِّقِينَ أَوْ مُجْتَمِعِينَ لِأَنَّهُ لَا يَضُرُّ فِي بَيَانِ التَّعْظِيمِ عَلَى أَنَّا لَا نُسَلِّمُ أَنَّهُ مُفَسَّرٌ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَلْ مِنْ بَعْضِهَا وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ اسْتُثْنِيَ فِيهِ فَكَيْفَ يَصِيرُ مُفَسَّرًا إِلَّا أَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ لَيْسَ مِنْ قَبِيلِ التَّخْصِيصِ وَلَا مُغَيِّرًا لِكَوْنِ الْكَلَامِ مُفَسَّرًا عَلَى أَنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ وَمَبْنِيٌّ عَلَى التَّغْلِيبِ وَلَا يُقَالُ إِنَّهُ خَبَرٌ لَا يَحْتَمِلُ النَّسْخَ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مِثَالًا لِلْمُحْكَمِ لِأَنَّ أَصْلَ هٰذَا الْكَلَامِ كَانَ مُحْتَمِلًا لِلنَّسْخِ وَإِنَّمَا ارْتَفَعَ هٰذَا الْاِحْتِمَالُ بِعَارِضِ كَوْنِهِ خَبَرًا فَلَا ضَيْرَ فِيهِ وَلِهٰذَا قَالَ فِي التَّوْضِيحِ إِنَّ الْأَوْلَى فِي مِثَالِ الْمُفَسَّرِ هُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً لِأَنَّهُ مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ بِخِلَافِ قَوْلِهِ تَعَالَى فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ فَإِنَّهُ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْقَصَصِ۔

ترجمہ: اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ احتمال تو باقی ہے کہ فرشتے متفرق ہوں یا مجتمع، کیونکہ یہ احتمال تعظیم کے بیان میں مضر نہیں ہے علاوہ ازیں ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ کلام تمام وجوہ سے مفسر ہے بلکہ بعض وجوہ سے مفسر ہے اور اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس کلام میں استثناء کیا گیا ہے لہٰذا یہ کس طرح مفسر ہوگا، اسلئے کہ استثناء تخصیص کے قبیل سے نہیں ہے اور نہ کلام کے مفسر ہونے کیلئے مضر ہے علاوہ ازیں یہ استثناء منقطع ہے جو تغلیب پر مبنی ہے، اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے کہ یہ کلام خبر ہے، نسخ کا احتمال نہیں رکھتا ہے پس مناسب یہ تھا کہ یہ کلام محکم کی مثال ہو۔ اسلئے کہ اس کلام کی اصل نسخ کی محتمل تھی، اور یہ احتمال اس کے خبر ہونے کے عارض کی وجہ سے مرتفع ہوا ہے لہٰذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی وجہ سے توضیح میں کہا ہے کہ مفسر کی مثال میں سب سے زیادہ بہتر باری تعالیٰ

کلام نسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو وہ محکم ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام بھی محکم ہوگا، اور جب یہ کلام محکم ہے تو اس کو محکم کی مثال میں پیش کرنا چاہیے تھا نہ کہ مفسر کی مثال میں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا مگر خبریت کے عارض ہونے کی وجہ سے یہ احتمال مرتفع ہوگیا، یعنی اصلاً اس کلام کے ذریعہ ملائکہ کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ وہ آدم کو سجدہ کریں اور یہ حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے یعنی حکم دینے کے بعد یہ احتمال موجود تھا کہ اللہ تعالیٰ اس حکم کو منسوخ کر دیں اور ملائکہ کو سجدہ کرنے سے روک دیں، لیکن جب ملائکہ نے آدم کو سجدہ کر لیا تو اب یہ کلام خبر ہوگیا اور یہاں خبر کی وجہ سے منسوخ ہونے کا احتمال ختم ہوگیا کیونکہ نسخ ایسے کلام میں ہوتا ہے جو کلام کسی حکم شرعی پر دلالت کرتا ہو اور ایسے کلام میں نسخ نہیں ہوتا جس میں کسی واقعہ کی خبر دی گئی ہو، بہرحال جب یہ کلام اپنی اصل کے اعتبار سے نسخ کا احتمال رکھتا تھا تو اس کلام کو محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے بلکہ یہ کلام مفسر کی مثال واقع ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ ملائکہ کے سجدہ کرنے کے بعد یہ کلام چونکہ خبر ہوگیا اور خبر نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے اسلئے صاحب توضیح نے کہا کہ مفسر کی مثال میں سب سے بہتر باری تعالیٰ کا قول "قاتلوا المشرکین کافۃ" ہے کیونکہ یہ قول احکام شرعیہ کے قبیل سے ہے اس کے برخلاف "فسجد الملائکۃ" کہ یہ قول اخبار و قصص کے قبیل سے ہے۔ اور "قاتلوا المشرکین" کا صیغہ عموم پر ہوگا "المشرکین" تخصیص کا احتمال رکھتا ہے یعنی ہو سکتا ہے کہ تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم نہ ہو بلکہ بعض کو قتل کرنے کا حکم ہو لیکن جب "کافۃ" کہا گیا تو تخصیص کا یہ احتمال منقطع ہوگیا اور بلا استثناء تمام مشرکین کو قتل کرنے کا حکم ثابت ہوگیا، اور اسی کی وجہ سے یہ کلام مفسر ہوگیا مگر چونکہ مشرکین کو قتل کرنے کا حکم شرعی حکم ہے اور شرعی حکم نسخ کا احتمال رکھتا ہے اسلئے یہ کلام محکم نہ ہوگا بلکہ مفسر ہوگا اور اس کلام کو صرف مفسر کی مثال میں پیش کرنا درست ہوگا، محکم کی مثال میں پیش کرنا درست نہ ہوگا۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى إِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ مِثَالُ الْمُحْكَمِ لِأَنَّهُ نَصٌّ فِي مَضْمُونِهِ لَمْ يَحْتَمِلِ التَّأْوِيلَ وَالنَّسْخَ إِذْ هُوَ مِنْ بَابِ الْعَقَائِدِ فِي بَيَانِ التَّوْحِيدِ وَالصِّفَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَظُنُّونَ هٰذَا مِنْ أَحْكَامِ الشَّرْعِ فَإِنَّ صَاحِبَ التَّوْضِيحِ مَثَّلَ بِهِمَا أَيْضًا أَنَّ الْأَوْلَى فِي مِثَالِ الْمُحْكَمِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَلْجِهَادُ مَاضٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْأَحْكَامِ وَلَمْ يَحْتَمِلِ النَّسْخَ لِمَا فِيهِ مِنْ تَوْقِيتٍ أَوْ تَأْبِيدٍ ثَبَتَ نَصًّا

ترجمہ:۔ اور اللہ تعالیٰ کا قول ان اللہ بکل شیء علیم محکم کی مثال ہے اسلئے کہ یہ قول اپنے مضمون

میں نص ہے لہذا تاویل اور نسخ کا احتمال نہیں ہے کیونکہ یہ توحید و صفات کے بیان میں عقائد کے قبیل سے ہے اور چونکہ یہ کلام احکام شرعیہ کے قبیل سے نہیں ہے اسلئے اس مقام پر بعض صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں زیادہ بہتر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "الجہاد ماض الی یوم القیمۃ" ہے کیونکہ یہ حدیث احکام کے قبیل سے ہے اور نسخ کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس میں توقیت یا تابید نص سے ثابت ہے۔

تشریح:- فاضل مصنف نے فرمایا کہ محکم کی مثال باری تعالیٰ کا قول "ان اللہ بکل شیء علیم" ہے اور اس کے محکم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلام چونکہ اپنے مضمون یعنی علم خداوندی کے ہر چیز کو محیط ہونے کے سلسلے میں صریح اور نص ہے اسلئے اس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہوگا، نیز یہ کلام چونکہ توحید و صفات باری کے بیان میں ہے اسلئے یہ کلام عقائد کے قبیل سے ہوگا اور عقائد میں بھی چونکہ تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوتا ہے اسلئے اس کلام میں بھی تاویل و نسخ کا احتمال نہیں ہوگا، اور جس کلام میں تاویل و نسخ کا احتمال نہ ہو وہ کلام چونکہ محکم ہوتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی "ان اللہ بکل شیء علیم" محکم ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ قول باری "ان اللہ بکل شیء علیم" چونکہ عقائد کے قبیل سے ہے اور کلام شرعیہ کے قبیل سے نہیں ہے اور مثال میں ایسے کلام کو پیش کرنا مناسب ہوتا ہے جو کلام احکام شرعیہ کے قبیل سے ہو اس لئے صاحب توضیح نے کہا کہ محکم کی مثال میں حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم "الجہاد ماض الی یوم القیمۃ" کا پیش کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ یہ حدیث احکام شرعیہ کے قبیل سے ہے اور یہ حدیث نسخ کا احتمال بھی نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس حدیث میں توقیت "الی یوم القیمۃ" ہے بلکہ تابید ہے یعنی اس عالم کے آخر تک جہاد کی فرضیت باقی رہے گی، درمیان میں کبھی منسوخ نہیں ہوگا۔ اور جب جہاد منسوخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا ہے تو یہ کلام محکم ہوگا۔ مصنف کی عبارت "من توقیت او تابید" میں "او" "بل" کے معنی میں ہے۔

ویظہر التفاوت عند التعارض لیصیر الادنی متروکا بالاعلی یعنی لا یظہر التفاوت بین ہذہ الاربعۃ فی الحقیۃ والقطعیۃ لان کلہا قطعیۃ وانما یظہر التفاوت عند التعارض فیعمل بالاعلی دون الادنی فاذا تعارض بین الظاہر والنص یعمل بالنص واذا تعارض بین النص والمفسر یعمل بالمفسر واذا تعارض بین المفسر والمحکم یعمل بالمحکم ولکن ہذا التعارض انما ہو التعارض الصوری لا الحقیقی لان التعارض الحقیقی ہو التضاد بین الحجتین علی السواء لا مزیۃ لاحدہما وہہنا لیس کذلک۔

ترجمہ:- اور تفاوت تعارض کے وقت ظاہر ہوتا ہے تاکہ ادنیٰ اعلیٰ کی وجہ سے متروک ہو جائے۔ یعنی ان چاروں کے درمیان حقیت اور قطعیت میں فرق ظاہر نہیں ہوگا کیونکہ سب کے سب قطعی ہیں لیکن

تعارض کے وقت تفاوت ظاہر ہوگا چنانچہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا نہ کہ ادنیٰ پر پس جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض ہوگا تو نص پر عمل کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو مفسر پر عمل کیا جاتا ہے اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض ہوتا ہے تو محکم پر عمل کیا جاتا ہے لیکن یہ تعارض صوری ظاہری ہے حقیقی نہیں ہے اسلئے کہ حقیقی تعارض یا وہ تضاد ہے جو دو حجتوں کے درمیان ہو جو برابر ہوں ان میں سے کسی ایک کو فوقیت نہ ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے۔

تشریح:- صاحب نور الانوار فرماتے ہیں کہ مذکورہ چاروں قسموں ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے مابین ظنیت اور قطعیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے یعنی ایسا ہرگز نہیں کہ ان میں سے بعض ظنی اور بعض قطعی ہوں بلکہ تمام قطعی اور مفید یقین ہیں۔ البتہ تعارض کے وقت یہ فرق ظاہر ہوگا کہ اعلیٰ پر عمل کیا جائیگا اور ادنیٰ کو ترک کر دیا جائیگا کیونکہ اعلیٰ، واضح اور قوی پر عمل کرنا ادنیٰ پر عمل کرنے کی بہ نسبت زیادہ بہتر ہے چنانچہ جب ظاہر اور نص کے درمیان تعارض واقع ہو تو نص پر عمل ہوگا اور جب نص اور مفسر کے درمیان تعارض واقع ہو تو مفسر پر عمل ہوگا اور جب مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہو تو محکم پر عمل ہوگا۔ اسلئے کہ نص ظاہر کے مقابلہ میں اقویٰ ہے اور مفسر نص کی بہ نسبت اقویٰ ہے اور محکم مفسر کے مقابلہ میں اقویٰ ہے۔ شارح نے فرمایا کہ یہاں تعارض سے مراد صورۃً تعارض ہے نہ کہ حقیقۃً یعنی مذکورہ اقسام اربعہ کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے اور تعارض صوری یہ ہے کہ مرتبہ ثبوت و اثبات وغیرہ کے اعتبار سے تعارض ہو یعنی دونوں حجتوں میں سے ایک میں حکم کا اثبات ہو اور دوسری میں حکم کی نفی ہو اور حقیقی تعارض اسلئے نہیں ہے کہ حقیقی تعارض کیلئے ضروری ہے کہ جن دو حجتوں کے درمیان تضاد واقع ہو وہ بالکل برابر ہوں ان میں سے ایک کو دوسرے پر کسی طرح کی کوئی فوقیت اور زیادتی حاصل نہ ہو حالانکہ یہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ ظاہر نص سے ادنیٰ ہے نص مفسر سے ادنیٰ ہے اور مفسر محکم سے ادنیٰ ہے پس جب ان چاروں قسموں میں ایک جہت دوسری جہت سے زائد ہے تو یہ حجتیں برابر برابر نہیں ہو سکتی ہیں اور جب دو حجتیں مساوی اور برابر نہیں ہیں تو ان کے درمیان حقیقی تعارض بھی واقع نہیں ہو سکتا ہے۔ بہر حال ثابت ہو گیا کہ مذکورہ اقسام کے درمیان جو تعارض واقع ہوتا ہے وہ تعارض صوری ہوتا ہے نہ کہ تعارض حقیقی۔

مثال تعارض الظاهر مع النص قوله تعالى وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم مع قوله تعالى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فإن الأول ظاهر في حل جميع المحللات من غير قصر على الأربع [illegible] عليها

توبہ کے بعد محدودین فی القذف کی شہادت کے قبول ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ وہ توبہ کے بعد عادل ہو گئے ہیں۔ اور قول ثانی محکم ہے عدم قبول شہادت کا تقاضا کرتا ہے اسلئے کہ اس میں صریحی طور پر تابید موجود ہے پس جب ان دونوں کے درمیان تعارض ہو گیا تو محکم پر عمل کیا جائیگا۔ ایسا ہی اصول کی کتابوں میں ہے۔ اور وہ جو کہا گیا کہ محکم کے ساتھ مفسر کے متعارض ہونے کی مثال نہیں پائی گئی تو وہ تتبع اور جستجو کی کمی کی وجہ سے ہے۔

تشریح: شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی مثال ان دو آیات میں تعارض کا واقع ہونا ہے (۱) "واشہدوا ذوی عدل منکم" تم اپنوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ۔ (۲) "ولا تقبلوا لہم شہادۃ ابدا" تم ان لوگوں کی گواہی قبول نہ کرو جن پر قذف (تہمت) کے سلسلہ میں حد لگائی جا چکی ہو۔ ان دونوں آیات کے درمیان تعارض اس طور پر ہے کہ پہلی آیت مفسر ہے اور یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جن لوگوں کو حد قذف لگائی جا چکی ہو اگر وہ توبہ کرلیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ توبہ کے بعد وہ محدود فی القذف عادل ہو گئے اور عادلوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے "واشہدوا ذوی عدل منکم" یعنی دو عادل آدمیوں کو گواہ بناؤ، اور گواہ بنانے کیلئے یہ بات لازم ہے کہ انکی گواہی قبول کی جائے گی۔ پس اس آیت مفسرہ سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ محدودین فی القذف کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ اور دوسری آیت "ولا تقبلوا لہم الآیۃ" محکم ہے۔ یہ اس بات کی مقتضی ہے کہ محدودین فی القذف کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اس آیت میں لفظ "ابدا" جو تابید اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے صراحۃً موجود ہے، اور یہ اس بات پر دال ہے کہ محدود فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہو۔ بہرحال ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا اور مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہونے کی صورت میں چونکہ محکم پر عمل ہوتا ہے اسلئے محدودین فی القذف کے سلسلہ میں دوسری آیت جو محکم ہے اس پر عمل ہوگا اور محدودین فی القذف کی گواہی توبہ کے بعد بھی قبول نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ اصول کی کتابوں میں اسی طرح مذکور ہے اور شارح نے دوسری بات یہ فرمائی کہ بعض حضرات علماء کا یہ کہنا کہ مفسر اور محکم کے درمیان تعارض کی مثال موجود نہیں ہے سو یہ ان کے تتبع اور تلاش کی کمی کی وجہ سے ہے ورنہ اگر ایسا ہی ہوتا تو شارح مذکورہ مثال یہاں سے ذکر کرتے۔

نوٹ:۔ محشیؒ نے مذکورہ مثال پر کچھ اعتراضات اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں آپکی علمی دلچسپی کیلئے تحریر کئے جا رہے ہیں۔

پہلا اعتراض تو یہ ہے کہ پہلی آیت یعنی "واشہدوا ذوی عدل منکم" کو مفسر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ مفسر وہ ہے جو تخصیص کے علاوہ سوائے اپنے مدلول کے کسی چیز کا احتمال نہ رکھتا ہو اور باری تعالیٰ کا قول "واشہدوا ذوی عدل منکم" بہت سی چیزوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ "واشہدوا" امر کا صیغہ ہے اور امر

وقوله إلى شهر مفسّر فهذا النص لا يحتمل الأمر بمتعة ليحمل على المتعة ولكن لا يخلو هذا من المسامحة لأن قوله إلى شهر متعلق بقوله تزوجت وليس كلامًا مستقلاً بنفسه حتى يكون مفسّرًا يصلح معارضًا فكأنه أراد أن هذا الكلام بأسره يحتمل النكاح ويحتمل أن يراد به متعة فرجحت المتعة۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے تفریع کے طور پر تقسیم مسائل میں ایک مثال کا ذکر کیا ہے جس میں نص کا تعارض مفسر کیساتھ ہے چنانچہ فرمایا جیسا کہ ہم نے کہا کہ جب کوئی شخص ایک ماہ کیلئے کسی عورت سے نکاح کرنے تو یہ متعہ ہے مراد یہ ہے کہ اس کا قول "تزوجت" نکاح کے بارے میں نص ہے لیکن اس تاویل کا احتمال ہے کہ کسی خاص وقت تک کیلئے نکاح ہو لہٰذا اس صورت میں یہ متعہ ہوگا اور اس کا قول "الی شہر" اس معنی میں مفسر ہے صرف اس کے متعہ ہونیکا احتمال رکھتا ہے جس اس تزوج کو متعہ پر محمول کیا جائیگا۔ لیکن یہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ اس کا قول "الی شہر" اس کے قول "تزوجت" سے متعلق ہے خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے یہاں تک کہ مفسر ہوکر "تزوجت" کے معارض ہوسکے گویا مصنف نے یہ ارادہ کیا ہے کہ یہ کلام نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے لیکن متعہ راجح ہے۔

تشریح:۔ سابق میں فاضل مصنف نے فرمایا تھا کہ ظاہر، نص، مفسر اور محکم کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے اور تعارض کے وقت ادنیٰ کو چھوڑ کر اعلیٰ پر عمل کیا جاتا ہے، فاضل شارح نے ان میں سے ہر دو کے درمیان تعارض کی مثالیں بھی بیان فرمائی ہیں مگر مصنف نے تفریع کے طور پر ایک ایسے فقہی مسئلہ کو مثال میں ذکر کیا ہے جس میں نص اور مفسر کے درمیان تعارض ہے مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے ایک ماہ کی مدت کیلئے نکاح کیا تو یہ متعہ ہوگا اور نکاح نہ ہوگا۔ کیونکہ مرد کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے اسلئے کہ لفظ "تزوجت" نکاح منعقد کرنے کیلئے لایا جاتا ہے لیکن اس میں احتمال اس تاویل کا بھی ہے کہ یہ نکاح ایک خاص وقت تک کیلئے ہو پس اس صورت میں یہ نکاح موقت ہوگا اور نکاح موقت، متعہ کی طرح فاسد ہوتا ہے لہٰذا یہ بھی فاسد ہوگا۔ بہرحال شوہر کا قول "تزوجت" نکاح کے باب میں نص ہے مگر جب اس نے "تزوجت" کے بعد "الی شہر" کہا تو لفظ "تزوجت" نکاح موقت کے بارے میں مفسر ہو گیا کیا اب اس میں صرف نکاح موقت کا احتمال ہے اور نکاح کا احتمال نہیں ہے لہٰذا اس کو نکاح موقت پر محمول کیا جائیگا اور نکاح موقت فاسد ہونے میں چونکہ متعہ کا حکم رکھتا ہے اسلئے یہ نکاح موقت فاسد ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے یہ ایک تو مثال بیان کی ہے لیکن وہ کلام مسامحت سے خالی نہیں ہے اور مسامحت یہ ہے کہ مرد کے قول "تزوجتک الی شہر" میں "الی شہر" خود کوئی مستقل کلام نہیں ہے بلکہ یہ "تزوجت" کا متعلق ہے گویا "تزوجت الی شہر" پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے

کے درمیان تعارض ہے کیونکہ بعض نہیں ہیں بلکہ بعض دونوں کے درمیان تعارض واقع ہوتا ہے، ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا، بہرحال جب یہ پورے کا پورا ایک کلام ہے اور ایک کلام کے اجزاء کے درمیان تعارض واقع نہیں ہوتا تو یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ بیان "الی شہر" مفسر اور "تزوجت" پر نص ہے۔ کہ مسئلہ زیر بحث میں ایک کلام کو نص اور مفسر کے درمیان تعارض کی مثال میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

شارح نے قول مصنف کے کلام کی توجیہ کرتے ہوئے خود ہی فرمایا کہ غالباً مصنف کی مراد یہ ہے کہ یہ کلام "تزوجت الی شہر" نکاح اور متعہ کے درمیان دائر ہے یعنی یہ کلام نکاح بھی ہو سکتا ہے اور متعہ بھی ہو سکتا ہے مگر "الی شہر" کی وجہ سے متعہ ہونے کا احتمال راجح ہے اور متعہ فاسد ہے۔

نوٹ:- نکاح موقت اور متعہ دونوں ایک حکم میں مشترک ہیں یعنی دونوں کا حکم فساد ہے، نکاح موقت بھی فاسد ہوتا ہے اور متعہ بھی فاسد ہوتا ہے لیکن تعریف کے اعتبار سے دونوں میں فرق ہے یعنی متعہ کیلئے لفظ تمتع کا ذکر کرنا ضروری ہے مثلاً ایک شخص کسی عورت سے کہے "اتمتع بک الی شہر بالف" اور نکاح موقت یہ ہے کہ الفاظ نکاح میں سے کسی لفظ کے ساتھ مدت معینہ تک کیلئے نکاح منعقد کیا جائے۔ مثلاً یوں کہے "تزوجت الی شہر" یا "نکحت الی شہر"۔

احقر نے اشرف الہدایہ جلد چہارم ص۲۲۳ پر متعہ کے بارے میں تحریر کیا ہے کہ تمام ائمہ متعہ کی حرمت کے قائل ہیں سوائے امام مالکؒ کے، صاحب ہدایہ کے بیان کے مطابق امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ ابتدائے اسلام میں متعہ مباح تھا لہٰذا اس کی اباحت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کوئی ناسخ نہ آجائے، اور ناسخ چونکہ ثابت نہیں اسلئے متعہ مباح رہے گا لیکن صاحب ہدایہ نے امام مالکؒ کے مذہب کو رد کرتے ہوئے فرمایا کہ متعہ کی حرمت پر صحابہ کا اجماع ہے لہٰذا وہ ناسخ بن جائیگا مگر اس پر یہ اشکال ہوگا کہ حرمت متعہ پر صحابہ کے اجماع کو نقل کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عباسؓ متعہ کے جواز کے قائل تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ایک بار حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابن عباسؓ سے کہا کیا آپکو معلوم نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے دن متعہ کو حرام کر دیا تھا، ابن عباسؓ نے یہ سن کر اپنے قول سے رجوع کر لیا اور روایۃ متعہ کے مسئلہ میں اپنے قول سے توبہ کی پس جب ابن عباسؓ بھی رجوع فرما چکے تو حرمت متعہ پر صحابہ کا اجماع ثابت ہو گیا۔

متعہ خیبر سے پہلے حلال تھا لیکن خیبر کے دن پالتو گدھوں کے گوشت اور متعہ کو حرام کیا گیا پھر فتح مکہ کے سال یوم اوطاس میں تین دن کے واسطے حلال کیا گیا پھر چوتھے دن قیامت تک کیلئے حرام کر دیا گیا اس موقع پر یہ واضح کر دینا بھی ضروری ہے کہ صاحب ہدایہ نے امام مالک کے مذہب کو نقل کرنے میں

عارضہ سے شبہہ میں چھپ گیا ہو۔ پھر مصنف کے قول "بعارض غیر الصیغۃ" میں مسامحت ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ مصنف "بعارض من غیر الصیغۃ" کہتے۔ جیسا کہ شمس الائمہ حلوانی کی عبارت میں ہے لا یعرف یا قول "لا ینال الا بالطلب" تیا اعتراض کی تمہید ہے بلکہ بیان واقع اور تاکید خفاء کیلئے ہے۔

تشریح:۔ شارح نے فرمایا کہ جب مصنف ظہور کی چاروں قسموں (ظاہر، نص، مفسر، محکم) کے بیان سے فارغ ہوگئے تو اب ان کے مقابل خفاء کی چار قسموں کا بیان شروع فرما رہے ہیں۔ ان کی ترتیب اس طرح ہے کہ خفی، ظاہر کا مقابل ہے، مشکل، نص کا مقابل ہے، مجمل، مفسر کا مقابل ہے، اور متشابہ، محکم کا مقابل ہے۔

ان اقسام اربعہ میں سے فاضل مصنف نے خفی کی تعریف بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ خفی وہ کلام ہے جس کی مراد ایسے عارض کی وجہ سے پوشیدہ ہو جو عارض صیغہ کے علاوہ کسی اور چیز سے پیدا ہوا ہو، یعنی نفس صیغہ اور لفظ کے مدلول میں کوئی خفاء نہ ہو بلکہ اس کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے خفاء پیدا ہوا ہو اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر خفاء کا منشاء صیغہ ہو یعنی نفس صیغہ سے خفاء پیدا ہوا ہو اور لفظ کے مدلول ہی میں خفاء ہو تو اس میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام مشکل اور مجمل ہوگا۔ اور جب اس قسم میں خفاء زائد ہوگا اور اس کا نام خفی کے بجائے مشکل اور مجمل ہوگا تو یہ قسم ظاہر کا مقابل نہ ہوسکے گا کیونکہ ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ خفاء کی چاروں قسمیں اسی طرح ترتیب وار ہیں جس طرح ظہور کی قسمیں ترتیب وار ہیں یعنی جس طرح ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہوتا ہے، اور نص میں اس سے زائد ظہور ہوتا ہے، اور مفسر میں نص سے زائد اور محکم میں مفسر سے زائد ظہور ہوتا ہے اسی طرح سب سے ادنیٰ درجہ کا خفاء خفی میں ہوتا ہے پھر مشکل میں پھر مجمل میں پھر متشابہ میں کامل اور اعلیٰ درجہ کا خفاء ہوتا ہے پس جب ظاہر میں ادنیٰ درجہ کا ظہور ہے تو اس کے مقابل خفی میں ادنیٰ درجہ کا خفاء ہوگا۔ اور ادنیٰ درجہ کا خفاء وہی ہے جو صیغہ کے علاوہ کسی دوسرے عارض کی وجہ سے ہو لہٰذا ثابت ہوگیا کہ خفی میں صیغہ کے علاوہ دوسرے کسی عارض کی وجہ سے خفاء ہوتا ہے نفس صیغہ کی وجہ سے خفاء نہیں ہوتا ہے، اسی طرح دوسری اقسام میں قیاس کیا جائیگا یعنی نص میں چونکہ ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے مشکل میں جو نص کا مقابل ہے خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوگا۔ اور مجمل جو مفسر کا مقابل ہے اس میں مشکل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا کیونکہ مفسر میں نص کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اور محکم میں چونکہ مفسر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے اسلئے اس کے مقابل یعنی متشابہ میں مجمل کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ جب خفی کی مراد پوشیدہ ہوتی ہے تو وہ بغیر طلب اور جستجو کے حاصل نہیں ہوسکتی ہے یعنی خفی کی مراد کو حاصل کرنے کیلئے اس کی جستجو کرنا ضروری ہے۔ اور خفی کی مثال ایسی ہے

معنی کم ہیں کیونکہ یہ ایسے مُردوں کا مال چوری کرتا ہے جو مال کی حفاظت کا ارادہ نہیں رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے
دلالت النص سے قطع ید کا حکم جیب کترے کی طرف اس وجہ سے متعدی کیا کہ اس میں معنی کی زیادتی ہے
اور کفن چور کی طرف ہم نے متعدی نہیں کیا کہ اس میں معنی کی کمی ہے۔ اور اگر قبر تالا بند کمرے میں ہو تو کہا
گیا کہ مذکورہ دلیل کی وجہ سے کفن چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اور کہا گیا کہ کاٹا جائیگا اسلئے کہ مکان کے
ذریعہ حفاظت موجود ہے اگرچہ حافظ کے ذریعہ حفاظت موجود نہیں ہے اور یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک
ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ کفن چور کا ہاتھ بہرحال قطع کیا جائیگا اسلئے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ ہم جواب دیں گے یہ حدیث سیاست پر
محمول ہے کیونکہ آپ سے مروی ہے کہ مختفی پر قطع نہیں ہے۔ اور مدینہ والوں کی زبان میں مختفی کفن چور
کو کہتے ہیں۔

تشریح:۔ سابق میں خفی کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ خفی کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و فکر
کے ذریعہ معلوم کیا جائے کہ اسکا خفاء ظاہر کی بہ نسبت معنی کی زیادتی کی وجہ سے ہے یا معنی کی کمی کی
وجہ سے۔ جناب اس عبارت میں اس کی ایک مثال ذکر کی گئی ہے۔ مثال کا حاصل یہ ہے کہ حق جل مجدہ نے
چوری کی سزا بیان کرتے ہوئے فرمایا "السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما" یعنی چور مرد ہو یا عورت ہو تو تم
ان دونوں کا ایک ایک ہاتھ (دایاں) کاٹ دو۔ یہ آیت چور کا ہاتھ کاٹنے کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر
ہے کیونکہ اس آیت سے چور کے ہاتھ کا کاٹا جانا بغیر تامل اور غور و فکر کے واضح ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ جس
کلام کی مراد بغیر غور و فکر واضح ہو جاتی ہے اس کو ظاہر کہا جاتا ہے اسلئے یہ کلام یعنی والسارق والسارقۃ الآیۃ
چور کے قطع ید کے واجب ہونے کے سلسلہ میں ظاہر ہوگا۔ لیکن یہ کلام طرار (جیب کترے) اور نباش
(کفن چور) کے حق میں خفی ہے یعنی ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم پوشیدہ ہے اور یہ خفاء اور
پوشیدگی ایسے عارض کی وجہ سے ہے جو عارض خود ان دونوں میں موجود ہے اور وہ عارض یہ ہے کہ اہل زبان
ان دونوں کو سارق کے علاوہ دوسرے ناموں کیساتھ خاص کرتے ہیں یعنی جیب کترے کو طرار اور کفن چور
کو نباش کہتے ہیں۔ اگر جیب کترا اور کفن چور سارق ہوتے تو ان دونوں کیلئے بھی سارق کا لفظ استعمال
ہوتا۔ طرار اور نباش کا لفظ استعمال نہ ہوتا۔ پس جیب کترے کیلئے طرار اور کفن چور کیلئے نباش کے لفظ کا
بولا جانا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ دونوں سارق نہیں ہیں اور جب یہ دونوں سارق نہیں ہیں تو ان پر
سارق کا حکم بھی جاری نہ ہونا چاہئے بہرحال ان دونوں کے حق میں سارق کا حکم مخفی اور پوشیدہ ہے۔
پس اس خفاء کو دور کرنے کیلئے اور طرار اور نباش کا حکم معلوم کرنے کیلئے ہم نے غور و فکر کیا۔ غور و فکر کرنے
سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیب کترے کا سارق کے علاوہ دوسرا نام یعنی طرار اسلئے رکھا گیا کہ سرقہ کے
معنی کی بہ نسبت طرار کے معنی زائد ہیں۔ کیونکہ سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو

مال محترم ہو یعنی متقوم اور شرعاً قابل انتفاع ہو اور محفوظ ہو اور کم از کم دس درہم کی مقدار میں ہو۔ یہی وجہ
ہے کہ اگر کسی نے کسی مسلمان کی شراب چوری کی تو اس چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ اسلئے کہ شراب گرچہ
مال متقوم ہے لیکن شرعاً قابل انتفاع نہیں ہے۔ اور اگر کسی نے کھیت میں سے اناج چوری کر لیا درانحالیکہ
کھیت میں کوئی محافظ نہیں تھا تو اس چور کا ہاتھ بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ اس نے غیر محفوظ مال لیا ہے۔
اور دس درہم سے کم چوری کرنے پر بھی قطع ید نہ ہوگا اسلئے کہ قطع ید اور سرقہ کیلئے کم از کم دس درہم کا
ہونا ضروری ہے۔ بہرحال سرقہ کے معنی ہیں چپکے سے کسی کے ایسے مال کو لے لینا جو مال محترم ہو محفوظ ہو
اور کم از کم دس درہم کی مقدار ہو۔ اور طرّ کے معنی ہیں ایسے مال کو لینا جس کا مالک بیدار ہو اور اس مال کی
حفاظت کا ارادہ رکھتا ہو مگر مالک کی غفلت اور سستی میں لاپرواہی کر اس مال کو لے لیا ہو۔ کفن چور کا سارق
کے علاوہ دوسرا نام یعنی نباش اسلئے تجویز کیا گیا کہ کفن چور میں سرقہ کے معنی ناقص ہیں۔ اس طور پر
کہ کفن چور دفن کے بعد ان مُردوں کا مال یعنی کفن چوری کرتا ہے جو اپنے مال کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتے
ہیں یعنی کفن چور مال غیر محفوظ کو لیتا ہے اور سارق مال محفوظ کو لیتا ہے اور مال غیر محفوظ کو لینا۔ مال محفوظ
لینے کی بہ نسبت چونکہ کمتر ہے اسلئے نباش کے معنی، سارق کے معنی کی بہ نسبت ناقص اور کمتر ہو جائیں گے۔
بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ طرّار جیب کترے کے معنی سارق کے معنی سے زائد اور نباش کے معنی
سارق کے معنی سے ناقص ہیں پس طرار جس کے معنی سارق کے معنی سے زائد ہیں اس میں بطریق دلالت
النص سارق کا حکم ثابت کر دیا گیا اور یہ کہا گیا کہ سرقہ کا حکم یعنی قطع ید جب ادنیٰ یعنی سارق میں ثابت
ہے تو اعلیٰ یعنی طرّار میں بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوگا یعنی جب چھوٹے جرم کی یہ سزا ہے تو بڑے جرم کی یہ سزا
بدرجۂ اولیٰ ہوگی۔ اور نباش میں سارق کے معنی چونکہ کم ہیں اسلئے شبہ ہوگا کہ سارق کی سزا یعنی قطع
ید کا مستحق نباش ہے یا نہیں اور یہ بات مسلم ہے کہ شبہ کی وجہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا نباش کے
حق میں حد سرقہ ساقط ہو جائیگی۔ اور نباش پر قطع ید کا حکم نہیں لگایا جائیگا۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ اگر قبر ایسے حجرے میں ہو جس میں تالا لگا دیا گیا ہو پھر اس قبر سے کفن چوری
کر لیا گیا ہو تو بعض علماء نے فرمایا کہ اس صورت میں بھی نباش کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔ دلیل وہی ہے جو
پہلے گذر چکی یعنی نباش میں سرقہ کے معنی کم پائے جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہر آدمی زیارت قبر کیلئے اس
حجرے میں داخل ہونے کی تاویل کر سکتا ہے لہٰذا یہ قبر بھی تالے میں ہونے کے باوجود محفوظ نہ ہوگی۔ اور
بعض علماء نے فرمایا کہ نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا اسلئے کہ یہاں مکان کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود ہے اگرچہ
محافظ کے ذریعہ حفاظت کرنا موجود نہیں ہے پس ایسی قبر سے کفن چوری کرنا مال محفوظ کو لینا ہے۔ پس جب
اس صورت میں مال محفوظ کو لیا گیا تو نباش میں سرقہ کے معنی بغیر نقصان کے پائے گئے۔ اور جب اس صورت
میں سرقہ کے معنی بغیر کمی کے موجود ہیں تو نباش پر سارق کا حکم یعنی قطع ید بھی جاری ہوگا۔ اور اس صورت

میں نباش کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔

"ہذا کلہ عندنا" سے شارح فرماتے ہیں کہ یہ تفصیل یعنی کسی صورت میں بھی نباش کے ہاتھ کا نہ کاٹا جانا امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مذہب ہے ورنہ امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نباش کا ہاتھ ہر حال میں کاٹا جائیگا، قبر خواہ بند کمرے میں ہو یا ایسے کمرے میں ہو جس میں تالا لگا یا گیا ہو۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے "من نبش قطعناہ" جس نے کفن چوری کیا ہم اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ اور شرح مؤطا میں ابن عمر اور شعبی سے مروی ہے کہ ان دونوں نے فرمایا "یقطع سارق امواتنا کما سارق احیائنا" ہمارے مردوں کی چوری کرنے والے کا ہاتھ اسی طرح کاٹا جائیگا جس طرح ہمارے زندوں کی چوری کرنیوالے کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اس سے بھی نباش کے ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت ہوتا ہے، حجاج کہتے ہیں کہ میں نے عطاء سے نباش کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے فرمایا "یقطع" اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا۔ اور مصنف عبدالرزاق میں یہ بھی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یمن میں مقیم اپنے عامل کو لکھا کہ ایسی قوم کے ہاتھ کاٹے جائیں جو قبروں کو کھود کر کفن چوری کرتے ہیں۔ اس فرمان سے بھی نباش کے ہاتھ کا کاٹا جانا ثابت ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ اوپر والی حدیث غیر مرفوع ہے اور بعض نے کہا کہ منکر ہے، اور منکر اور غیر مرفوع روایات سے استدلال کرنا کمزور ہوتا ہے لہٰذا اس روایت سے استدلال کرنا کمزور بلکہ غیر صحیح ہوگا، دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ تمام آثار و اقوال کو سیاست پر محمول کیا جائیگا یعنی انتظامی مصلحت کے پیش نظر نباش کے قطع ید کا حکم دیا گیا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "لا تقطع فی المختفی" اور اہل مدینہ کی زبان میں مختفی نباش کو کہتے ہیں یعنی نباش پر قطع ید نہیں ہے پس اس حدیث سے قطع ید کا نہ ہونا ثابت ہے۔ اب تطبیق کرنے کیلئے یہی کہا جائیگا کہ قطع ید والی روایات سیاست پر محمول ہیں۔ واللہ اعلم۔

وَاَمَّا الْمُشْكِلُ فَهُوَ الدَّاخِلُ فِيْ اَشْكَالِهٖ اَيِ الْكَلَامُ الْمُشْتَبَهُ فِيْ اَمْثَالِهٖ فَهُوَ كَرَجُلٍ غَرِيْبٍ يَخْتَلِطُ بِسَائِرِ النَّاسِ بِتَغْيِيْرِ لِبَاسِهٖ وَهَيْاَتِهٖ فَفِيْهِ زِيَادَةُ خَفَاءٍ عَلَى الْخَفِيِّ فَيُقَابِلُ النَّصَّ الَّذِيْ فِيْهِ زِيَادَةُ ظُهُوْرٍ عَلَى الظَّاهِرِ فَلِهٰذَا يَحْتَاجُ اِلَى التَّاَمُّلِ بَعْدَ الطَّلَبِ ثُمَّ التَّاَمُّلِ عَلٰى مَا قَالَ۔

ترجمہ:- اور مشکل وہ کلام ہے جو اپنے جیسے بہت سے کلاموں میں گھل مل جائے یعنی وہ کلام جو اپنے جیسے کلاموں سے خلط ملط ہو جاتا ہے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنا لباس اور ہیئت بدل کر تمام لوگوں میں گھل مل جائے پس اس میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہے لہٰذا یہ اس نص کے مقابل ہوگا جس میں ظاہر کی

بہت زیادہ ظہور ہے اسی زیادتی خفا کی وجہ سے مشکل دو نظروں کا محتاج ہوگا طلب پھر تامل جیسا کہ خود مصنف نے بھی فرمایا ہے۔

تشریح: چار مقابلات میں سے دوسرا مقابل مشکل ہے۔ مشکل وہ کلام ہے جو اپنے ہم شکل کلام میں گھل مل جائے جیسے ایک پردیسی آدمی اپنے لباس اور ہیئت کو بدل کر لوگوں کے ساتھ گھل مل کر رہنے لگے مثلاً ایک ہندوستانی مسلمان جو داڑھی نہیں رکھتا ہے پاکستان میں جاکر داڑھی رکھ لے، اور پاکستانی لباس شلوار کرتہ، ٹوپی پہن کر رہنے لگے اور انہیں کی زبان اور لب و لہجہ میں گفتگو کرنے لگے تو جلدی سے کسی کو اس کا ہندوستانی ہونا معلوم نہ ہوسکے گا الا یہ کہ اس سے معلوم کیا جائے پس مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہوگا۔ اور جب مشکل میں خفی کے مقابلہ میں زیادہ خفاء ہے تو یہ نص کے مقابل ہوگا کیونکہ نص میں ظاہر کے مقابلہ میں زیادہ ظہور ہوتا ہے چونکہ مشکل میں خفی کی بہ نسبت زیادہ خفاء ہوتا ہے اسلئے مشکل دو نظروں کی طرف محتاج ہوگا ایک طلب دوم تامل یعنی پہلے یہ دریافت کرے گا کہ یہ لفظ کن کن معنی کیلئے آتا ہے پھر یہ غور کرے گا کہ یہاں کون سے معنی مراد لیا ہے اصول سے مشکل کی تعریف یہ کی ہے کہ مشکل وہ کلام ہے جو متعدد معانی کا احتمال رکھتا ہو لیکن ان میں سے ایک معنی مراد ہوں مگر وہ معنی انہیں معانی متعددہ میں مل جل گیا ہو پس اس ملنے جلنے کی وجہ سے وہ معنی مخفی ہوگیا۔

وَحُكْمُهُ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ وَالتَّأَمُّلُ فِيْهِ اِلٰى اَنْ يَتَبَيَّنَ الْمُرَادُ اَيْ حُكْمُ الْمُشْكِلِ وَهُوَ اِعْتِقَادُ الْحَقِّيَّةِ بِمَا كَانَ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى بِمُجَرَّدِ سَمَاعِ الْكَلَامِ ثُمَّ الْاِقْبَالُ عَلَى الطَّلَبِ اَيْ اَنَّهُ لِاَيِّ مَعَانٍ يَحْتَمِلُ هٰذَا اللَّفْظُ ثُمَّ التَّأَمُّلُ فِيْهِ بِاَنَّهُ اَيُّ مَعْنًى يُرَادُ هٰهُنَا مِنْ بَيْنِ الْمَعَانِيْ فَيَتَبَيَّنُ الْمُرَادُ۔

ترجمہ: اور مشکل کا حکم، اس کلام سے شارع کی مراد کے حق ہونے کا اعتقاد رکھنا ہے پھر طلب کی طرف متوجہ ہونا اور اس میں تامل کرنا یہاں تک کہ مراد ظاہر ہوجائے یعنی مشکل کا حکم یہ ہے کہ سنتے ہی سب سے پہلے اس کلام میں اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو۔ پھر طلب کی طرف توجہ ہو یعنی یہ کلام کن کن معنی میں مستعمل ہے پھر اس میں یہ تامل کرنا کہ اس جگہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں پس کلام کی مراد واضح ہوجائے گی۔

تشریح: مشکل کا حکم یہ ہے کہ سب سے پہلے کلام کے سنتے ہی اس بات کا اعتقاد ہو کہ اس کلام

اس اعتبار سے اشتباہ ہے کہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا ہے بلکہ شیشے کا ہوتا ہے پس جب ہم نے طلب کیا تو ہم نے قارورہ کیلئے دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ (۱) اچھی صفت یہ شفاف ہونا اور (۲) ذمیمہ: بری صفت یہ سیاہ ہونا اور ہم نے چاندی کیلئے بھی دو صفتیں پائیں (۱) حمیدہ اور وہ سفید ہونا ہے (۲) ذمیمہ اور وہ شفاف نہ ہونا ہے۔ پس جب ہم نے تامل کیا تو معلوم ہوا کہ جنت کے برتن صاف و شفاف ہونے میں قارورہ ہیں، اور سفید ہونے میں چاندی ہیں خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ شارح نے فرمایا کہ اشتباہ کبھی ایسے استعارہ کی وجہ سے ہو جاتا ہے جو استعارہ بہت نادر اور پوشیدہ ہوتا ہے جیسے باری تعالیٰ کے قول "قواریرا من فضۃ" میں جنت کے برتنوں کے اوصاف بیان کئے گئے ہیں مگر اس میں اشتباہ ہے اس طور پر کہ قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ قارورہ چاندی کا ہوتا ہے، حالانکہ قارورہ چاندی کا نہیں ہوتا بلکہ شیشہ کا ہوتا ہے، پس جب ہم نے اس اشتباہ کو دور کرنے کیلئے غور و فکر کیا تو معلوم ہوا کہ قارورہ کی دو صفتیں ہیں ایک صفت تو اچھی ہے یعنی اس کا اس قدر صاف شفاف ہونا کہ اندر کی چیز باہر سے نظر آ جائے، اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا سیاہ ہونا۔ اسی طرح چاندی کی دو صفتیں ہیں ایک اچھی صفت یعنی چاندی کا سفید ہونا اور دوسری صفت بری ہے یعنی اس کا صاف و شفاف نہ ہونا۔ پس غور و فکر کرنے کے بعد معلوم ہوا کہ اللہ جل جلالہ نے اس آیت میں جنت کے برتنوں کو صاف و شفاف ہونے میں قارورہ کیساتھ تشبیہ دی ہے اور سفید ہونے میں چاندی کے ساتھ تشبیہ دی ہے یعنی جنت کے برتن قارورہ کیطرح اس قدر صاف و شفاف ہیں کہ ان کے اندر کی چیز باہر سے نظر آجاتی ہے اور چاندی کی طرح سفید ہیں۔ بہرحال جب قرآن پاک کا منشا یہ ہے تو اب یہ اشکال نہ ہوگا کہ قارورہ شیشہ کا ہوتا ہے نہ کہ چاندی کا حالانکہ قرآن پاک میں کہا گیا ہے "قواریرا من فضۃ" یعنی قارورہ چاندی کا ہے۔

فوائد:۔ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان اگر علاقہ تشبیہ کا ہو یعنی کسی وصف میں دونوں شریک ہوں تو یہ مجاز استعارہ کہلاتا ہے اور اگر تشبیہ کا علاقہ نہ ہو تو یہ مجاز مرسل کہلاتا ہے اور یہاں بلاغت کی وجہ یہ ہے کہ جنت کے برتنوں کیلئے ایک نادر صورت کو ثابت کیا گیا ہے اور نادر اسلئے ہے کہ یہ صورت دو متضاد چیزوں یعنی قارورہ (شیشہ) اور چاندی سے مرکب ہے یعنی ایک صورت شیشہ اور چاندی دونوں سے منتزع کر کے جنت کے برتنوں کیلئے ثابت کی گئی ہے۔ آنیۃ بکسر اللام اولی، برتن۔ جمع آنیۃ، جمع الجمع اوانی۔ زجاج، شیشہ۔

وَاَمَّا الْمُجْمَلُ فَمَا ازْدَحَمَتْ فِيْهِ الْمَعَانِيْ وَاشْتَبَهَ الْمُرَادُ بِهِ اِشْتِبَاهًا لَا يُدْرَكُ

بنفس العبارة بل بالرجوع إلى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل إما لتوارد المعاني
عبارة بمعنى ازدحامها على اللفظ من غير رجحان لأحدها كما إذا انسد باب الترجيح
في المشترك أو يكون لإبهام غرابة اللفظ كلفظ الهلوع المذكور في قوله تعالى
إن الإنسان خلق هلوعا إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا فإنه قبل
بيانه تعالى كان مجملا لم يعلم مراده أصلا فبينه بقوله تعالى إذا مسه الشر
الآية فهو ضد الخفي ومقابل للمشترك والخفي والمشكل دخل بقوله واشتبه
المراد به اشتباها لا يدرك فإن الخفي يدرك بمجرد الطلب والمشترك و
المشكل بالتأمل بعد الطلب بخلاف المجمل فإنه قد يحتاج إلى ثلث طلبات
الأول الاستفسار عن المجمل ثم الطلب للأوصاف بعده ثم التأمل
فتمثيله كرجل غريب خرج عن وطنه ووقع في جملة من الناس لا يوقف عليه
إلا بالاستفسار عن الناس فيعلم زيادة خفائه على المشكل فيقابل المفسر الذي
فيه زيادة ظهور على النص ثم لما صار المجمل بعد ثلث طلبات خرج منه
المتشابه لأنه لا يرجى طلبه ولا تعلم حقيقته بأي طلب كان.

ترجمہ:۔ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی جمع ہو گئے ہوں اور مراد اس قدر مشتبہ ہو گئی ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ متکلم سے استفسار پھر طلب پھر تامل کی طرف رجوع کیا جائے، معانی کے اژدحام کا مطلب ان میں سے کسی معنی کو ترجیح دیئے بغیر لفظ میں تمام معانی کا اکٹھا ہونا جیسا کہ جب مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو یا یہ کہ اژدحام لفظ کی غرابت کے اعتبار سے ہو جیسے لفظ "هلوع" باری تعالیٰ کے قول "ان الانسان خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا" میں مذکور ہے اسلئے کہ لفظ هلوع باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "اذا مسه الشر الآیۃ" سے بیان کر دیا، پس "بالازدحام" جنس ہے مشترک، خفی، مشکل کو شامل ہے پس مصنف کے قول "واشتبہ المراد اشتباها لا یدرک" سے سب نکل گئے کیونکہ خفی محض طلب سے اور مشترک اور مشکل طلب کے بعد تامل سے معلوم ہو جاتے ہیں برخلاف مجمل کے کہ یہ تین طلب کا محتاج ہوتا ہے اول مجمل کے متکلم سے استفسار کرنا پھر اس کے بعد اوصاف طلب کرنا پھر مراد متعین کرنے کیلئے تامل کرنا۔ پس مجمل اس پردیسی آدمی کی طرح ہے جو اپنے وطن سے نکل کر عام لوگوں میں گھرا ہوا اس پر واقفیت نہیں ہو سکتی مگر عام لوگوں سے پوچھ کر پس اس میں مشکل کی بہ نسبت خفا زیادہ ہے لہٰذا یہ اس مفسر کے مقابل ہو گا جس میں نص کے مقابلہ میں ظہور زیادہ ہوتا ہے۔ پھر جب تین طلبوں کے بعد مجمل معلوم ہو گیا تو

اس سے متشابہ نکل گیا اسلئے کہ متشابہ کا طلب کرنا جائز نہیں ہے اور اس کی حقیقت کسی بھی طلب سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے۔

تشریح:۔ مجمل: اجمل الامر سے ماخوذ ہے اور معنی اس معاملہ کو مبہم کر دینا۔ مصنف منار کے مطابق مجمل کی تعریف یہ ہے کہ مجمل وہ کلام ہے جس میں بہت سے معانی کا ازدحام ہو یعنی بہت سے معنی جمع ہوں اور اس ازدحام کی وجہ سے متکلم کی مراد اس طرح مشتبہ ہو کہ نفس عبارت سے معلوم نہ ہو سکتی ہو بلکہ پہلے متکلم سے دریافت کرنا پڑے پھر طلب اور تامل کرنا پڑے۔

شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ ازدحام معانی کا مطلب یہ ہے کہ ایک لفظ میں وضع کے اعتبار سے بہت سے معانی اس طور پر جمع ہوں کہ ان میں سے ایک معنی کو دوسرے معنی پر راجح نہ ہو۔ حاصل یہ کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل ہے مگر یہ ازدحام کبھی تو حقیقۃً ہوتا ہے جیسے ایک لفظ متعدد معانی کے درمیان مشترک ہو اور اس مشترک میں ترجیح کا دروازہ بند ہو گیا ہو اور یہ ازدحام کبھی تقدیراً ہوتا ہے جیسے لفظ غریب مثلاً "ھلوع" ہے کہ یہ لفظ بظاہر بہت سے معانی کا احتمال رکھتا ہے پس معانی کثیرہ کے احتمال رکھنے کی وجہ سے گویا اسمیں معانی کا ازدحام ہو گیا۔ اس آیت میں لفظ "ھلوع" باری تعالیٰ کے بیان سے پہلے مجمل تھا اس کی مراد بالکل معلوم نہیں تھی پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو بیان فرما دیا چنانچہ فرمایا کہ "ھلوع" کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کو ضرر لاحق ہوتا ہے تو وہ بے قرار ہو جاتا ہے اور جب اس کو بھلائی پہنچتی ہے تو وہ سراپا روک اور بخیل بن جاتا ہے۔ بہر حال ازدحام معانی، مجمل کی حقیقت میں داخل ہے خواہ حقیقۃً داخل ہو خواہ تقدیراً داخل ہو۔ بعض حضرات نے کہا کہ ازدحام معانی مجمل کی حقیقت میں داخل نہیں ہے یعنی ازدحام معانی، مجمل کیلئے شرط نہیں ہے مثلاً متکلم نے فی البدیہہ ایک اصطلاح مقرر کی اور لفظ استعمال کر لیا تو اس لفظ کے معنی اگرچہ لغۃً مفہوم ہیں مگر مخاطب کے نزدیک متکلم کے اس کلام کی مراد مبہم ہے لہٰذا یہ کلام بھی مجمل ہوگا اور متکلم سے استفسار کرنے کا محتاج ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک مجمل کی تعریف یہ ہوگی "اما المجمل ما اشتبہ المراد بہ اشتباہاً الیٰ آخرہ"۔ اور ان حضرات کے نزدیک "ما ازدحمت فیہ المعانی" کا لفظ مجمل کی تعریف میں شامل نہ ہوگا۔ ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے مجمل کی تین قسمیں ہوں گی ایک یہ کہ لفظ میں معانی کا ازدحام حقیقۃً ہو، دوم یہ کہ غرابت لفظ کی وجہ سے معانی کا ازدحام تقدیراً ہو، سوم یہ کہ متکلم اپنی مراد کو مبہم رکھے اگرچہ لفظ کے معنی لغۃً مفہوم ہوں۔

فاضل شارح نے مجمل کی تعریف میں قیود کے فوائد بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ "ما ازدحمت فیہ المعانی" جنس کے مرتبہ میں ہے۔ مشترک، خفی اور مشکل سب کو شامل ہے اور "واشتبہ المراد بہ اشتباہاً الیٰ آخرہ" فصل کے مرتبہ میں ہے اس سے خفی، مشترک، مشکل سب نکل گئے کیونکہ خفی، محض طلب سے معلوم ہو جاتا ہے

قراءت فاتحہ اور بعض سنت ہیں مثلاً تسبیحات رکوع۔ اور بعض مستحب ہیں مثلاً قعدہ اخیرہ میں صلاۃ علی النبی کے بعد دعاء۔ پس لفظ "صلاۃ" جو مجمل تھا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وضاحت فرمانے کے بعد مفسر ہوگیا۔
صاحب نورالانوار کی مذکورہ تشریح پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ لفظ صلاۃ کی مراد جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان فعلی سے معلوم ہوگئی تو اس کے بعد طلب اور پھر تأمل کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور جب ان کی ضرورت نہیں رہی تو اس جگہ ان کا ذکر کرنا بھی مناسب نہیں ہے۔ دوسری مثال زکوۃ ہے اس کے لغوی معنی نماء اور زیادہ ہونے کے ہیں مگر یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اقوال سے اس کی مکمل وضاحت فرما دی ہے، چنانچہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "ھاتوا ربع عشر اموالکم" تم اپنے اموال کا چالیسواں حصہ ادا کرو۔ آپ کے اس قول سے معلوم ہوا کہ زکوۃ میں چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے اور آپ نے فرمایا "لیس علیک فی الذھب شیء حتی یبلغ عشرین مثقالا ولیس علیک فی الفضۃ شیء حتی یبلغ مائتی درہم" یعنی بیس مثقال سونے سے کم میں اور دو سو درہم چاندی سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ سونے کا نصاب کم از کم بیس مثقال سونا ہے اور چاندی کا نصاب کم از کم دو سو درہم چاندی ہے۔ اسی طرح ایک حدیث میں فرمایا گیا ہے "لیس فی اقل من عشرین دینارا صدقۃ وفی عشرین دینارا نصف دینار" بیس دینار (مثقال) سے کم میں زکوۃ نہیں ہے اور بیس دینار میں آدھا دینار یعنی چالیسواں حصہ واجب ہے۔ حضرت معاذ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو جب یمن کا حاکم بنا کر بھیجا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا "فاذا بلغ الورق مائتی درہم فخذ منہ خمسۃ دراہم" جب چاندی دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس میں سے پانچ درہم وصول کرنا۔ ان دونوں حدیثوں سے مقدار نصاب اور مقدار زکوۃ دونوں کا علم ہوتا ہے، اسی طرح آپ نے سوائم یعنی اکثر سال چر کر اکتفاء کرنے والے جانوروں کے بارے میں فرمایا ہے چنانچہ بکریوں کی زکوۃ اور نصاب کے بارے میں فرمایا ہے "فی کل اربعین شاۃ شاۃ" ہر چالیس بکریوں میں ایک بکری واجب ہے۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس وضاحت کے بعد ہم نے زکوۃ کے اسباب، شروط، اوصاف اور علتوں کو تلاش کیا تو معلوم ہوا کہ نصاب کا مالک ہونا زکوۃ فرض ہونے کی علت ہے اور ادائے زکوۃ کا سبب باری تعالیٰ کا خطاب "آتوا الزکوۃ" ہے اور ادائے زکوۃ کے فرض ہونے کی شرط حولان حول ہے اور رہا نفس زکوۃ کا فرض ہونا تو اس کی شرط مزکی کا عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونا ہے اسی طرح اور چیزوں کو قیاس کیا جائے مثلاً زکوۃ وصول کرنیوالے کیلئے ضروری ہے کہ وہ اوسط درجہ کا مال وصول کرے اعلیٰ درجہ کا مال وصول نہ کرے۔ "آتوا الزکوۃ" کی مراد بھی چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان فعلی سے معلوم ہوگئی ہے اسلئے یہاں بھی طلب کا ذکر کرنا مناسب نہیں تھا۔

والفضل ربوا" یعنی ان چھ چیزوں میں سے اگر کسی چیز کو اسکی ہم جنس کے عوض فروخت کیا جائے تو دونوں عوض برابر ہوں اور دونوں پر مجلس عقد میں قبضہ ہو اگر کسی جانب میں زیادتی ہو تو وہ ربا ہے اور شرعاً حرام ہے۔ اس حدیث سے چھ چیزوں کا حال تو معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ کا حال معلوم نہیں ہو سکا لہٰذا ہم نے ان چھ چیزوں میں تفاضل کے حرام ہونے کی علت اور سبب کو تلاش کیا تا کہ اس علت کے ذریعہ چھ چیزوں کے علاوہ کا بھی حال معلوم ہو جائے۔ پس علمائے احناف نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت قدر (کیل، وزن) اور جنس ہے یعنی اگر عوضین کے درمیان اتحاد قدر اور اتحاد جنس دونوں ہوں تو ربا اور تفاضل حرام ہوگا ورنہ نہیں۔ علمائے شوافع نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت مطعومات میں طعمیت اور اثمان میں ثمنیت ہے۔ یعنی اگر دونوں عوض مطعوم کے قبیل سے ہوں یا اثمان کے قبیل سے ہوں تو ربا حرام ہوگا ورنہ نہیں چنانچہ اگر لوہا لوہے کے عوض کمی زیادتی کیساتھ بیچا گیا تو ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور مالکیہ نے کہا کہ ربا کے حرام ہونے کی علت نقدین میں نقدیت ہے اور غیر نقدین یعنی سونے چاندی کے علاوہ میں اقتیات اور ادخار ہے یعنی جو چیزیں ایسی ہوں جن کا ذخیرہ کیا جا سکتا ہو اور ان کو روزی بنایا جا سکتا ہو ان میں ربا حرام ہے اور نقدین، سونے چاندی میں ربا حرام ہے ان کے علاوہ میں ربا حرام نہیں ہے۔ ان حضرات میں سے ہر ایک نے اپنی بیان کردہ علت کے مطابق تفریعات بیان فرمائی ہیں الغرض رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان غیر شافی ہے البتہ ربا جو مجمل تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس بیان سے مجمل تو نہ رہا البتہ مشکل ضرور ہے اسی وجہ سے فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے تشریف لے گئے حالانکہ ربا سے متعلق تفصیلی بحث وضاحت نہیں فرمائی۔ عمر رضی اللہ عنہ کے اس قول سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا ربا کے سلسلہ میں جو بیان ہے وہ غیر شافی ہے۔

وَاَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَهُوَ اسْمٌ لِمَا انْقَطَعَ رَجَاءُ مَعْرِفَةِ الْمُرَادِ مِنْهُ وَلَا يُرْجٰى بُدُوُّهُ اَصْلًا فَهُوَ فِيْ غَايَةِ الْخَفَاءِ بِمَنْزِلَةِ الْمُحْكَمِ فِيْ غَايَةِ الظُّهُوْرِ فَصَارَ كَرَجُلٍ مَفْقُوْدٍ عَنْ بَلَدِهٖ وَانْقَطَعَ اَثَرُهٗ وَانْقَضٰى اَقْرَانُهٗ وَجِيْرَانُهٗ.

ترجمہ:۔ اور متشابہ ایسے کلام کا نام ہے جس کی مراد کے سمجھنے کی امید منقطع ہو چکی ہو اور اسکے ظاہر ہونے کی امید بالکل نہ ہو پس وہ آخری درجہ کے خفا میں اسی طرح ہے جیسے محکم آخری درجے کے ظہور میں ہے پس متشابہ اس شخص کے مانند ہے جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کا نشان منقطع ہو گیا ہو اور اس کے ہم عمر و ہمسایہ لوگ مر گئے ہوں۔

اَلصُّغْرٰی وَمَنْ قَالَ لَا یَعْلَمُ الرَّاسِخُوْنَ تَاوِیْلَہٗ یَقُوْلُوْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ. فَذٰلِکَ الْحَقُّ الَّذِیْ یَجِبُ اَنْ یُّعْتَقَدَ عَلَیْہِ.

ترجمہ:- اور متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونے کا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ کی جو مراد ہے وہ حق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہم کو اس کا علم نہیں ہو سکے گا اور قیامت کے بعد ان شاء اللہ ہر ایک کے سامنے اس کے معنی منکشف ہو جائیں گے اور یہ امت کے حق میں ہے۔ اور رہا رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں تو متشابہ معلوم المراد تھا ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔ اور العیاذ باللہ، اللہ تعالیٰ کا مہمل کے ساتھ تخاطب لازم آئیگا جیسے کسی عربی آدمی کے ساتھ حبشی زبان میں گفتگو کرنا۔ اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ اور عامۃ المعتزلہ نے فرمایا کہ علمائے راسخین بھی متشابہ کی مراد جانتے ہیں۔ اور اس اختلاف کا منشا باری تعالیٰ کا قول "وما یعلم تاویلہ الا اللہ والراسخون فی العلم یقولون آمنا بہ" ہے پس ہمارے نزدیک باری تعالیٰ کے قول "الا اللہ" پر وقف واجب ہے اور "والراسخون فی العلم" جملہ مستانفہ ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کو زائغین کا حصہ قرار دیا ہے پس راسخین کا حصہ تسلیم باقی رہ جائیگا اور اس لئے کہ بعض لوگوں نے "الراسخون" بغیر واؤ کے پڑھا ہے اور بعض نے "یقولون الراسخون" پڑھا ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول "الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائیگا بلکہ "والراسخون" "اللہ" پر معطوف ہے اور "یقولون" "الراسخون" سے حال ہے پس معنی یہ ہوں گے کہ متشابہات کی مراد اللہ اور راسخین فی العلم جانتے ہیں لیکن یہ اختلاف محض لفظی ہے اس لئے کہ جن حضرات نے یہ کہا کہ راسخین متشابہ کی مراد کو جانتے ہیں تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی ظنی مراد کو جانتے ہیں اور جنھوں نے یہ کہا کہ راسخین اس کی مراد کو نہیں جانتے تو ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس کی یقینی مراد کو نہیں جانتے جس پر اعتقاد واجب ہو۔

تشریح:- فاضل مصنف نے متشابہ کا حکم بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اس کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو یعنی یہ اعتقاد ہو کہ متشابہ سے اللہ تعالیٰ نے جس معنی کا ارادہ فرمایا ہے وہ حق اور واقع کے مطابق ہے اگرچہ قیامت سے پہلے ہمیں اس کا علم نہ ہو سکے۔ اور قیامت کے بعد تو متشابہ کے معنی ہر شخص کے سامنے ظاہر ہو جائیں گے۔ یہاں اعتقاد سے اجمالی اعتقاد مراد ہے یعنی متشابہ کے معنی سمجھنے سے پہلے اس کی مراد پر اجمالی اعتقاد رکھنا ضروری ہے اور معنی سمجھنے کے بعد تفصیلی اعتقاد رکھنا ضروری ہے ایسا نہیں جیسا کہ مصنفؒ کی ظاہری عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے کے بعد اس کے حق ہونیکا اعتقاد رکھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے کہا کہ متشابہ کے صحیح معنی سمجھنے سے پہلے اس کے حق ہونیکا اعتقاد ہو اور اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا کہ صحیح معنی سمجھنے کے

اگر یہ کسی کی مراد کا بیان بعلم نہ ہو تو "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے اور راسخین فی العلم کو متشابہات کی مراد
معلوم نہ ہونے کی ایک دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متشابہات کے اتباع کرنے اور ان کی مراد میں کھوج کرنے
کو زائغین یعنی مائلین الی الباطل کا وصف قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا ہے "فاما الذین فی قلوبہم زیغ فیتبعون ما تشابہ
منہ ابتغاء الفتنۃ وابتغاء تاویلہ" لہٰذا اس کے مقابلہ میں راسخین کا وصف تسلیم اور انقیاد ہی ہوگا۔ اور یہ
اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ راسخین فی العلم متشابہات کی مراد کو معلوم کئے بغیر اس پر ایمان لے آئیں اور
سرِ تسلیم خم کر دیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ بعض قراءتوں میں "الراسخون" بغیر واؤ کے ہے اور بعض قراءتوں میں "ویقول
الراسخون" ہے اور ان دونوں صورتوں میں "الراسخون" کا "اللہ" پر عطف نہیں ہوگا۔ اور جب "اللہ" پر
"الراسخون" کا عطف نہیں ہے تو متشابہات کی مراد کو جاننے میں راسخین اللہ کے ساتھ شریک بھی نہ ہوں گے
پس اس سے بھی ثابت ہوا کہ راسخین کو متشابہات کی مراد معلوم نہیں ہے لیکن اس پر یہ اعتراض واقع ہوگا کہ
متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی معلوم نہ ہو اس لئے کہ "الا اللہ" پر وقف واجب ہونے
کی صورت میں متشابہات کی مراد کا معلوم ہونا اللہ کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور یہ اس کا متقاضی ہے کہ متشابہات
کی مراد اللہ کے علاوہ کسی کو معلوم نہ ہو نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور نہ راسخین فی العلم کو۔ حالانکہ یہ
سابق بیان کے خلاف ہے کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ متشابہات کی مراد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کو معلوم تھی ورنہ تخاطب کا فائدہ باطل ہو جائیگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "وما یعلم تاویلہ الا اللہ" کے معنی ہیں "وما یعلم تاویلہ بدون
الوحی الا اللہ" یعنی متشابہ کی مراد بغیر وحی کے سوائے خدا کے کوئی نہیں جانتا ہے اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
کو وحی کے ذریعہ متشابہ کی مراد معلوم تھی۔ پس اس صورت کے اندر آیت میں اللہ کا استثناء اگرچہ ثابت ہوگا
اور رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا متشابہ کی مراد سے واقف ہونا بھی ثابت ہو جائیگا۔ اور امام شافعیؒ نے
فرمایا کہ "الا اللہ" پر وقف نہیں کیا جائے گا بلکہ "الراسخون فی العلم" "اللہ" پر معطوف ہے اور "یقولون
آمنا بہ" "الراسخون" سے حال واقع ہے اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا ہے
سوائے خدا کے اور مضبوط علم والوں کے اس حال میں کہ وہ مضبوط علم والے کہتے ہیں کہ ہم متشابہ پر ایمان لائے
یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے۔

صاحب نور الانوار نے فرمایا کہ ہمارے اور شوافع کے درمیان جو اختلاف ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ راسخ
متشابہ کی مراد سے واقف نہیں ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ واقف ہیں یہ لفظی نزاع ہے کیونکہ جو حضرات یہ
کہتے ہیں کہ راسخین، متشابہات کی مراد سے واقف ہیں ان کا منشاء یہ ہے کہ راسخین، متشابہات کی ظنی مراد
سے واقف ہیں اسلئے کہ صحابہ اور تابعین نے متشابہات قرآن کی جو تفسیریں کی ہیں وہ تمام تفسیریں ظنی

اس کا جواب یہ ہے کہ متشابہات قرآن کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو توقف اور تسلیم کی آزمائش میں مبتلا کرنا ہے۔

عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن ٭ دل بدست دگرے دادن و حیراں بودن

یعنی متشابہات قرآن کو لوگوں کے امتحان اور آزمائش کیلئے نازل کیا گیا ہے کیونکہ لوگ دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم جہلاء کی ہے ان کی آزمائش تو یہ ہے کہ وہ علم حاصل کریں اور علم سیکھنے میں مشغول رہیں اور دوسری قسم علماء کی ہے ان کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات اور اس کے راز و نیاز کی باتوں میں سفر کیا ہیں اس لئے کہ متشابہات قرآن اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں انھیں اللہ اور رسول کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ دونوں قسموں کی آزمائش اس طور پر ہوئی کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی تمنا اور خواہش کے برعکس ہوتی ہے پس جاہل کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل اور اس میں غور و فکر کرنے کو ترک کر دیا جائے لہذا اس کو تحصیل علم اور اشتغال فکر کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے اور عالم کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے مطلع رہے لہذا اس کو ہر دل کے جذبہ کو ترک کرنے کی آزمائش میں مبتلا کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ متشابہات نازل فرما کر جہلاء کو تحصیل علم کی ترغیب دی گئی ہے اور علماء کو متشابہات میں غور و فکر کرنے سے روکا گیا ہے۔

ثُمَّ الْمُتَشَابِهُ عَلٰى نَوْعَيْنِ نَوْعٌ لَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ أَصْلًا كَالْمُقَطَّعَاتِ فِي أَوَائِلِ السُّوَرِ مِثْلُ الٓمٓ فَإِنَّهَا يُقْطَعُ كُلُّ كَلِمَةٍ مِنْهَا عَنِ الْأُخْرٰى فِي التَّكَلُّمِ وَلَا يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ لِمَعْنًى مَا إِلَّا بَعْدَ التَّرْكِيبِ وَنَوْعٌ يُعْلَمُ مَعْنَاهُ لُغَةً لٰكِنْ لَا يُعْلَمُ مُرَادُ اللّٰهِ تَعَالٰى لِأَنَّ ظَاهِرَهُ يُخَالِفُ الْمُحْكَمَ مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالٰى يَدُ اللّٰهِ وَوَجْهُ اللّٰهِ وَالرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ وَأَمْثَالُهُ وَيُسَمّٰى هٰذِهِ بِآيَاتِ الصِّفَاتِ وَقَدْ عَرَفْنَا الْكَلَامَ فِي تَحْقِيقِهَا وَتَأْوِيلِهَا فِي التَّفْسِيرِ الْأَحْمَدِيِّ فَلْيُطَالَعْ ثَمَّهُ۔

ترجمہ: پھر متشابہ کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہیں جیسے سورتوں کے شروع میں حروف مقطعات مثلاً الٓمٓ، حٰمٓ۔ ان کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ہر کلمہ دوسرے کلمے سے الگ کر کے بولا جاتا ہے اور اس کے معنی معلوم نہیں ہوتے اس لئے کہ یہ حروف کلام عرب میں ترکیب کی غرض کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے وضع نہیں کئے گئے ہیں اور ایک قسم وہ ہے جس کے لغوی معنی تو معلوم ہوتے ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کی مراد معلوم نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہوتے ہیں جیسے باری تعالیٰ کا قول ید

وجہہٗ ، الرحمٰن علی العرش استویٰ ، وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ اور انہ جیسے دوسرے اقوال و دیدار کرامت وغیرہ سب ساتھ موسوم کیا جاتا ہے اور ہم نے ان آیات کی تحقیق اور تاویلات کے سلسلہ میں تفسیر احمدی میں طویل کلام کیا ہے وہاں مطالعہ کرنا چاہئے ۔

تشریح :۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ متشابہات کی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو وہ ہے جس کے معنی بالکل معلوم نہ ہوں نہ لغوی معنی معلوم ہوں اور نہ مرادی معنی معلوم ہوں جیسے سورتوں کے شروع میں الٓمٓ حٰمٓ وغیرہ مقطعات ہیں کہ ان کے نہ لغوی معنی معلوم ہیں اور نہ مرادی معنی معلوم ہیں اور مقطعات کو مقطعات اس لئے کہتے ہیں کہ ان کا ہر حرف دوسرے حرف سے الگ الگ کر کے بولا جاتا ہے یعنی تکلم کے وقت ہر حرف دوسرے حرف سے الگ ہوتا ہے اگرچہ کتابت میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ سب تو ایک ساتھ لکھا جاتا ہے اور ان کے غیر معلوم المعنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کلام عرب میں ان حروف کو صرف اس لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ ان سے کلمات کی ترکیب کی جا سکے اس مقصد کے علاوہ کسی دوسرے معنی کیلئے ان حروف کو وضع نہیں کیا گیا ہے۔ یہاں ایک اشکال ہے وہ یہ کہ کلمات کی ترکیب بھی ایک معنی ہے لہٰذا ان حروف کا ترکیب کلمات کیلئے موضوع ہونا درحقیقت معنی کیلئے موضوع ہونا ہے اور جب یہ حروف معنی کیلئے موضوع ہیں تو یہ کہنا کہ ان حروف کے معنی بالکل معلوم نہیں ہوتے کیسے درست ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی سے مراد وہ ہے جو لفظ سے مراد ہو یعنی معنی وہ کہلاتا ہے جو لفظ سے مراد ہوتا ہے اور رہی ترکیب تو وہ لفظ سے مراد نہیں ہوتی بلکہ لفظ کیلئے ہوتی ہے یعنی حروف ہی کی ترکیب سے لفظ اور کلمہ تیار ہوتا ہے یہ نہیں کہ لفظ ترکیب پر دلالت کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو ترکیب کلمات کو معنی قرار نہیں دیا جا سکتا ہے اور جب ترکیب ان حروف کے معنی نہیں ہیں تو ان حروف کا غیر معلوم المعنی ہونا ثابت ہو گیا ۔

دوسری قسم یہ ہے کہ متشابہات کے لغوی معنی تو معلوم ہوں لیکن مراد ربانی معلوم نہ ہو۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ متشابہ کے ظاہری معنی محکم کے خلاف ہیں جیسے "ید اللہ" اللہ کا ہاتھ، اور "وجہ اللہ" اللہ کا چہرہ، "الرحمٰن علی العرش استویٰ" رحمٰن عرش نشین ہو گیا۔ "وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ" کچھ چہرے اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ ان آیتوں میں لفظ "ید، وجہ، اور استویٰ" کے لغوی معنی ہاتھ، چہرہ، بیٹھنا تو معلوم ہیں لیکن ان چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے یہ معلوم نہیں ہے کیونکہ ان کے ظاہری لغوی معنی محکم کے خلاف ہیں اسلئے کہ آیت "لیس کمثلہ شیء" (اللہ کے مثل کوئی چیز نہیں) یہ آیت اس بات میں محکم ہے کہ مخلوق کی کوئی چیز خالق کے مثل نہیں ہے پس اس آیت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان متشابہات میں انسان کے ہاتھ کی طرح ہاتھ، انسان کے چہرے کی طرح چہرہ اور انسان کے بیٹھنے کی طرح بیٹھنا مراد نہیں ہے بلکہ ان سے اللہ کی مراد کچھ اور ہے جس کا یقینی اور

تعلق علم صرف خدا کو ہے ہمکو اس کا یقینی علم نہیں ہے۔

صاحب نور الانوار نے کہا کہ ان آیات کو آیات صفات کہا جاتا ہے۔ اور ان آیات صفات کی تحقیق اور تاویل تفسیر احمدی میں تفصیل کیساتھ بیان کر دی گئی ہے جس کا صحیح مقام تفسیر کی کتابیں ہیں نہ کہ اصول فقہ کی۔

وَلَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنْ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّانِي شَرَعَ فِي بَيَانِ أَقْسَامِ التَّقْسِيمِ الثَّالِثِ فَقَالَ أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَاسْمٌ لِكُلِّ لَفْظٍ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ فَاللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ الْجِنْسِ يَتَنَاوَلُ الْمُهْمَلَ وَالْمَجَازَ وَغَيْرَهُمَا وَقَوْلُهُ أُرِيدَ بِهِ مَا وُضِعَ لَهُ فَصْلٌ يُخْرِجُهُمَا وَالْمُرَادُ بِالْوَضْعِ تَعْيِينُهُ لِلْمَعْنَى بِحَيْثُ يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ غَيْرِ قَرِينَةٍ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ التَّعْيِينُ مِنْ جِهَةِ وَاضِعِ اللُّغَةِ فَوَضْعٌ لُغَوِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّارِعِ فَوَضْعٌ شَرْعِيٌّ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ مَخْصُوصٍ فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ خَاصٌّ وَإِلَّا فَوَضْعٌ عُرْفِيٌّ عَامٌّ وَاعْتُبِرَ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الْوَضْعُ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَوْضَاعِ الْمَذْكُورَةِ وَفِي الْمَجَازِ عَدَمُهُ فَهُمَا فِي الْحَقِيقَةِ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَقَدْ يُوصَفُ بِهِمَا الْمَعَانِي وَالِاسْتِعْمَالُ إِمَّا مَجَازًا أَوْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ خَطَاءِ الْعَوَامِّ۔

ترجمہ:- اور جب مصنف نے تقسیم ثانی کے اقسام سے فراغت پائی تو تقسیم ثالث کے اقسام کے بیان کو شروع کر دیا چنانچہ فرمایا کہ حقیقت ہر اس لفظ کا نام ہے جس سے اس کا معنی موضوع لہ مراد ہو پس لفظ جنس کے مرتبہ میں ہے جو مہمل، مجاز وغیرہ کو شامل ہے۔ اور مصنف کا قول "اریدبہ ما وضع لہ" فصل ہے جو مہمل اور مجاز دونوں کو خارج کر دیتا ہے اور وضع سے مراد لفظ کو معنی کیلئے اس طور پر متعین کرنا کہ لفظ اس معنی پر بغیر قرینہ کے دلالت کرے پس اگر یہ تعیین واضع لغت کی جانب سے ہو تو یہ وضع لغوی ہوگی اور اگر شارع کی جانب سے ہو تو وضع شرعی ہوگی اور اگر کسی مخصوص جماعت کی طرف سے ہو تو یہ وضع عرفی خاص ہوگی ورنہ عرفی عام ہوگی۔ اور حقیقت میں ان مذکورہ اوضاع میں سے کسی ایک وضع کا اعتبار کیا گیا ہے اور مجاز میں عدم وضع معتبر ہے پس یہ دونوں دراصل الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور کبھی حقیقت اور مجاز کیساتھ معانی اور استعمالات بھی متصف ہوتے ہیں مجاز کے طور پر یا اس بناء پر کہ یہ عوام کی غلطی کے قبیل سے ہے۔

تشریح:- مصنف جب تقسیم ثانی کے اقسام اور ان کے احکام سے فراغت پا چکے تو اب تیسری تقسیم کے اقسام اور ان کے احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ تیسری تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں حقیقت

مکلفین کے اعتبار سے عام ہے۔

تشریح: ۔ ماتن علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حقیقت کا حکم یہ ہے کہ اسکے معنی موضوع لہ کا ثبوت ہو معنی موضوع لہ خواہ خاص ہو یا خواہ عام ہو یا امر کی صورت میں ہو یا نہی کی صورت میں ہو کیونکہ حقیقت خاص کیساتھ بھی جمع ہوتی ہے اور عام کیساتھ بھی امر کی صورت میں بھی متحقق ہوتا ہے اور نہی کی صورت میں بھی جیسے باری تعالیٰ کے یہ دو قول "یا ایہا الذین آمنوا ارکعوا" اور "ولا تقربوا الزنیٰ" فعل یعنی رکوع اور زنا کے اعتبار سے خاص ہیں اور فاعل یعنی مکلف کے اعتبار سے عام ہیں اور معنی موضوع لہ یعنی حقیقت دونوں کیساتھ جمع ہے رکوع کے معنی موضوع لہ انکسار و جھکنے کے ہیں اور زنا کے معنی موضوع لہ ادخال فرج فی الفرج کے ہیں۔

> وَأَمَّا الْمَجَازُ فَاسْمٌ لِمَا أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِمُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا أَيْ اسْمٌ لِلَّفْظِ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لِأَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَ الْمَعْنَى الْمَوْضُوعِ لَهُ وَغَيْرِ الْمَوْضُوعِ لَهُ وَاحْتَرَزَ بِهِ عَنْ مِثْلِ اسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَرْضِ فِي السَّمَاءِ مِمَّا لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَعَنِ الْهَزْلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ أُرِيدَ بِهِ غَيْرُ مَا وُضِعَ لَهُ لٰكِنْ لَا مُنَاسَبَةَ بَيْنَهُمَا وَلَمْ يَزِدْ قَيْدَ عِنْدَ قِيَامِ قَرِينَةٍ لِأَنَّ الْغَرَضَ مِنْهَا بَيَانُ الْمَجَازِ بِحَسَبِ إِرَادَةِ الْمُتَكَلِّمِ وَقَدْ تَمَّ بِهِ وَالْقَرِينَةُ إِنَّمَا يُحْتَاجُ إِلَيْهَا لِأَجْلِ فَهْمِ السَّامِعِ وَهُوَ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى أَنَّهُ سَيَأْتِي ذِكْرُهَا فِي آخِرِ بَحْثِ الْمَجَازِ۔

ترجمہ: ۔ اور مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی موضوع لہ کے غیر کا ارادہ کیا گیا ہو اس مناسبت کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان پائی جاتی ہے یعنی مجاز نام ہے ہر اس لفظ کا جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اس مناسبت کی وجہ سے جو معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان پائی جاتی ہے اور مناسبت کی قید سے لفظ ارض کو آسمان کے معنی میں دونوں کے درمیان مناسبت نہ ہونے کی وجہ سے استعمال کرنے کے مثل سے احتراز کیا گیا ہے اور ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے اسلئے کہ ہزل سے اگرچہ غیر موضوع لہ مراد ہوتا ہے لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہوتی اور مصنف نے "عند قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اسلئے کہ یہاں متکلم کے ارادہ کے اعتبار سے مجاز کو بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود مذکورہ تعریف سے پورا ہو چکا ہے اور قرینہ کی طرف فہم سامع کیلئے ضرورت ہوتی ہے اور یہ ایک امر زائد ہے اس کا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا۔

تشریح: ۔ مجاز کی لغوی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ مجاز مفعل کے وزن پر مصدر میمی ہے بمعنی فاعل

کے معنی میں ہے جیسے مولیٰ. وزنی اسم فاعل کے معنی میں ہے اور مجاز جوز (تجاوز کرنے) سے ماخوذ ہے مجاز کو مجاز اسی لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ جب غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جاتا ہے تو وہ اپنے مکان اصلی یعنی معنی موضوع لہ سے تجاوز کر جاتا ہے اس تجاوز کرنے کی وجہ سے اس کو مجاز (تجاوز کرنے والا) کہا گیا ہے۔ حقیقت (ثابت) اور مجاز (متجاوز) کے لغوی معنی کا اعتبار کرتے ہوئے کہا جاتا ہے حُبّ فلان حقیقۃٌ۔ فلاں کی محبت ثابت ہے یعنی اپنے محل موضوع لہ یعنی دل میں ثابت ہے اور حُبّ فلان مجازٌ یعنی فلاں کی محبت اپنے محل موضوع لہ یعنی دل سے زبان کی طرف تجاوز کر گئی یعنی فلاں کی محبت صرف زبان پر ہے دل تک نہیں ہے۔

مجاز کی اصطلاحی تعریف تو مصنفؒ نے بیان کی ہے اور تعریف میں کلمہ "ما" سے مراد لفظ ہے اب تعریف یہ ہوگی کہ مجاز اس لفظ کا نام ہے جس سے معنی غیر موضوع لہ مراد ہوں اور معنی موضوع لہ اور غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود ہو۔ غیر ما وضع لہ کی قید لگا کر مجاز کی تعریف سے حقیقت کو خارج کر دیا گیا ہے اور مناسبت کی قید لگا کر ان تمام مثالوں کو خارج کر دیا گیا ہے جن مثالوں میں لفظ سے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کیا گیا ہے مگر معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت موجود نہیں ہے جیسے لفظ ارض (زمین) بول کر آسمان مراد لیا گیا ہو تو آسمان اگرچہ لفظ ارض کا غیر موضوع لہ ہے لیکن آسمان اور زمین کے درمیان کوئی مناسبت موجود نہیں ہے لہٰذا لفظ ارض سے آسمان مراد لینا مجاز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل کی نسبت موجود ہے لہٰذا ارض کو آسمان کے معنی میں استعمال کرنا درست ہونا چاہیے تو اس کا جواب یہ ہے کہ زمین اور آسمان کے درمیان تقابل غیر مشہور ہے لہٰذا اسکا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ مناسبت کی قید کے ذریعہ ہزل سے بھی احتراز کیا گیا ہے کیونکہ ہزل کہتے ہیں کہ لفظ سے نہ اس کے حقیقی معنی مراد ہوں اور نہ مجازی معنی مراد ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور کچھ مراد ہو یعنی لغو محض مراد ہو اور اس لغو محض اور معنی حقیقی کے درمیان چونکہ کوئی مناسبت نہیں ہوتی اسلئے ہزل (مزاح) مجاز ہونے سے خارج ہو جائیگا اسلئے کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان مناسبت کا پایا جانا ضروری ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاضل مصنفؒ نے مجاز کی تعریف میں "مع قیام قرینۃ" کی قید ذکر نہیں کی ہے اگرچہ مجاز کیلئے قرینہ کا ہونا ضروری ہے کیونکہ یہاں مجاز کو ارادۂ متکلم کے اعتبار سے بیان کرنا مقصود ہے اور یہ مقصود تعریف کے مذکورہ الفاظ سے پورا ہو جاتا ہے متکلم قرینہ کا محتاج نہیں ہوتا البتہ سامع قرینہ کا محتاج ہوتا ہے اور سامع کا محتاج قرینہ ہونا ایک زائد بات ہے اسکا ذکر بحث مجاز کے آخر میں آئیگا وہیں ملاحظہ کیجئے۔

سے تاکید تشبیہ مراد ہے اور کاف کا موضوع لہ تشبیہ ہے اور یہاں تاکید تشبیہ تو وہ اسکا غیر موضوع لہ ہے اور کسی لفظ سے اس کے غیر موضوع لہ معنی کا ارادہ کرنا مجاز کہلاتا ہے لہذا یہاں کاف زائدہ جو تاکید کیلئے ہے یہ بھی مجاز ہوگا، اور جب یہ مجاز ہے تو مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کو جامع ہو گئی۔ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوگا کہ مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ معنی موضوع لہ اور معنی غیر موضوع لہ کے درمیان مناسبت اور اتصال ہو اور تشبیہ اور تاکید کے درمیان کسی طرح کی کوئی مناسبت اور اتصال نہیں ہے لہذا مذکورہ کاف پر مجاز کی تعریف صادق نہیں آئے گی۔ واللہ اعلم۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ حقیقت اور مجاز کی تعریفات کو جامع اور مانع کرنے کیلئے دونوں کی تعریفات میں حیثیت کی قید کا ذکر کرنا ضروری ہے یعنی یہ کہا جائے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی موضوع لہ ہے اور مجاز وہ لفظ ہے جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ معنی غیر موضوع لہ ہے اور وجہ اس کی یہ ہے۔ اگر حیثیت کی قید کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو دونوں تعریفیں نہ جامع رہیں گی اور نہ مانع رہیں گی اسلئے کہ لفظ "صلاۃ" اگر اصطلاح شرع میں دعا کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ مجاز ہوگا کیونکہ اصطلاح شرع میں دعا کے معنی لفظ "صلاۃ" کا غیر موضوع لہ ہے لیکن اس پر حقیقت کی تعریف صادق آئے گی۔ اس طور پر کہ دعا کے معنی لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں مجاز کی تعریف اپنے تمام افراد کیلئے جامع نہ ہوگی اور حقیقت کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی، اور اگر لفظ "صلاۃ" کو شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ کیلئے استعمال کیا گیا تو یہ حقیقت ہوگا کیونکہ شریعت کی اصطلاح میں ارکان مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہ ہے لیکن اس پر مجاز کی تعریف صادق آئے گی کیونکہ ارکان مخصوصہ لفظ "صلاۃ" کا فی الجملہ غیر موضوع لہ بھی ہے پس اس صورت میں حقیقت کی تعریف جامع اور مجاز کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ ہاں اگر دونوں تعریفوں میں حیثیت کی قید کو ملحوظ رکھا جائے تو دونوں تعریفیں جامع بھی ہو جائیں گی اور دخول غیر سے مانع بھی ہو جائیں گی۔ اس طور پر کہ لفظ "صلاۃ" لغت میں دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے، اور شریعت میں ارکان مخصوصہ کیلئے وضع کیا گیا ہے پس من حیث اللغت دعا کے معنی میں حقیقت ہے اسلئے کہ اس پر صادق آتا ہے کہ لفظ "صلاۃ" دعا کیلئے وضع کیا گیا ہے اس حیثیت سے کہ دعا ہی کیلئے موضوع ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور ارکان معلومہ کے معنی میں مجاز ہے اسلئے کہ من حیث اللغت ارکان معلومہ لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہ نہیں ہے اس حیثیت سے کہ وہ اس معنی کیلئے موضوع نہیں ہے بلکہ دوسرے معنی کیلئے موضوع ہے اور لفظ "صلاۃ" اصطلاح شرع میں ارکان معلومہ میں حقیقت ہے کیونکہ ارکان معلومہ من حیث الشرع لفظ "صلاۃ" کا موضوع لہ ہے اس حیثیت سے کہ لفظ "صلاۃ" ارکان معلومہ ہی کیلئے موضوع ہے اسکے علاوہ دوسرے معنی کیلئے موضوع نہیں ہے اور لفظ

عام ہونے میں حقیقت کی طرح ہے یعنی جس طرح حقیقت خاص و عام ہو سکتی ہے اسی طرح مجاز بھی خاص اور عام دونوں ہو سکتا ہے۔

شارح نے فرمایا کہ مجاز کے عام ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ ایک لفظ میں تمام انواع علاقات مراد ہوں، اور وہ لفظ ان تمام کو عام ہو مثلاً ایک لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے حال اور محل کا علاقہ بھی مراد ہو۔ ما کان علیہ کا علاقہ بھی مراد ہو، ما یؤل الیہ کا علاقہ بھی مراد ہو۔ لازم اور ملزوم، علت اور معلول اور ان کے علاوہ تمام علاقات مراد ہوں بلکہ مجاز کے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ بول کر ایک نوع کے علاقہ کے تمام افراد مراد ہوں اور وہ لفظ ان تمام افراد کو عام ہو مثلاً لفظ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف کے ہیں جس کے ذریعہ اشیاء کا اندازہ کیا جاتا ہے اور مجازی معنی اس مظروف کے ہیں جس کو صاع کے اندر ڈالا جاتا ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے پس یہاں صاع (محل) بول کر ما فی الصاع "ما حل فی الصاع" (حال) مراد لیا گیا ہے اور ما فی الصاع یعنی حال کے تمام افراد مراد ہیں یعنی اناج وغیرہ جو چیزیں بھی صاع میں داخل ہوں گی اور صاع کے ذریعہ ان کا اندازہ کیا جائے گا وہ سب مراد ہوں گی ملاحظہ ہو یہاں علاقہ تو ایک ہے یعنی حال اور محل کا لیکن اس کے افراد گندم، جو، چاول، کھجور وغیرہ بہت سے ہیں لہٰذا یہاں عموم افراد کے اعتبار سے ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ مجاز کے اندر اس طرح کا عموم ہمارے نزدیک جائز ہے۔

وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا عُمُوْمَ لِلْمَجَازِ لِاَنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ يُصَارُ اِلَيْهِ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ تَعَذُّرِ الْحَقِيْقَةِ وَالضَّرُوْرِيُّ يَتَقَدَّرُ بِقَدْرِهَا وَقَدِ ارْتَفَعَ بِاِثْبَاتِ الْخُصُوْصِ فَلَا يَثْبُتُ الْعُمُوْمُ وَاِنَّا نَقُوْلُ اِنَّ عُمُوْمَ الْحَقِيْقَةِ لَمْ يَكُنْ لِكَوْنِهَا حَقِيْقَةً بَلْ لِدَلَالَةٍ زَائِدَةٍ عَلٰى ذٰلِكَ كَالْاَلِفِ وَاللَّامِ فِي الْمُفْرَدِ لِغَيْرِ الْمَعْهُوْدِ وَوُقُوْعِ النَّكِرَةِ فِي سِيَاقِ النَّفْيِ وَوَصْفِهَا بِصِفَةٍ عَامَّةٍ وَكَوْنِ الصِّيْغَةِ صِيْغَةَ جَمْعٍ اَوْ كَوْنِ الْمَعْنٰى مَعْنَى الْجَمْعِ فَاِذَا وُجِدَتْ هٰذِهِ الدَّلَالَاتُ فِي الْمَجَازِ يَكُوْنُ اَيْضًا عَامًّا اِذْ لَيْسَ كَوْنُ الْحَقِيْقَةِ شَرْطًا لِلْعُمُوْمِ وَلَا كَوْنُ الْمَجَازِ مَانِعًا عَنْهُ وَكَيْفَ يُقَالُ اِنَّهُ ضَرُوْرِيٌّ وَقَدْ كَثُرَ ذٰلِكَ فِي كِتَابِ اللّٰهِ تَعَالٰى وَاللّٰهُ تَعَالٰى مُنَزَّهٌ عَنِ الضَّرُوْرَةِ۔

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مجاز کیلئے عموم نہیں ہے کیونکہ مجاز ضرورت کے تحت ثابت ہوتا ہے کلام میں حقیقت متعذر ہونے کے وقت اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور ضرورت بقدر ضرورت مقدر ہوتی ہے اور اثبات خصوص سے چونکہ ضرورت رفع ہو جاتی ہے اسلئے عموم ثابت

موجود ہوں تو مجاز بھی عام ہو جائیگا یعنی لفظ مجازی میں مذکورہ دلالتوں میں سے کوئی دلالت پائی گئی تو اس لفظ مجازی میں بھی عموم پیدا ہو جائیگا۔ کیونکہ نہ تو حقیقت عموم کیلئے شرط ہے اور نہ مجاز عموم سے مانع ہے یعنی نہ تو عموم کیلئے لفظ کا حقیقی ہونا شرط ہے اور نہ یہ بات ہے کہ لفظ کا مجازی ہونا عموم سے مانع ہے بلکہ مذکورہ دلالتیں جہاں پائی جائیں گی وہیں عموم پیدا ہو جائے گا خواہ وہ لفظ حقیقی ہو خواہ مجازی ہو۔

کیف یکون من الضروریات سے ماتن نے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ مجاز کا ثبوت ضرورۃً کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ کتاب اللہ میں بکثرت مجاز موجود ہے اور اللہ تعالیٰ ضرورت سے مبرا اور منزہ ہیں اسلئے کہ ضرورت عجز اور نقصان کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ عجز اور نقصان سے بالکل پاک ہیں حاصل یہ کہ کتاب اللہ میں مجاز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ مجاز ضرورۃً ثابت نہیں اور جب بالضرورۃ ثابت نہیں تو امام شافعیؒ کا مذکورہ استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کتاب اللہ میں مجاز کی مثال باری تعالیٰ کے یہ اقوال ہیں "انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریۃ" اور "فوجدا فیھا جدارا یرید ان ینقض" پہلی آیت قصۂ نوحؑ کے بیان میں ہے اور لفظ "طغیٰ" اسکا مصدر طغیان ہے اور طغیان حد سے تجاوز کرنا، پانی کے اندر حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ طغیان کے حقیقی معنی ظلم اور گناہوں میں حد سے بڑھنے کے ہیں، اور یہاں اس آیت میں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ یہاں پانی کا بلند ہونا مراد ہے اور یہ طغیان کے مجازی معنی ہیں پس ثابت ہو گیا کہ قرآن پاک میں لفظ "طغیٰ" حقیقت میں مستعمل نہیں ہے بلکہ مجاز میں مستعمل ہے اور دوسری آیت موسیٰؑ اور خضرؑ کے قصہ میں مذکور ہے اور لفظ "یرید" جس کا مصدر ارادۃ ہے وہ جدار دیوار میں حقیقت نہیں ہے بلکہ مجاز ہے کیونکہ ارادۃ کے حقیقی معنی ہیں چاہنے اور مشیت کرنے کے ہیں لیکن یہاں یہ مراد نہیں ہے بلکہ یہاں مشارفت اور قریب ہونے کے معنی مراد ہیں اور یہ مجازی معنی ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ موسیٰؑ اور خضرؑ نے اس گاؤں میں ایک دیوار کو پایا جو گرنے کے قریب تھی۔ بہرحال اس آیت میں بھی لفظ "ارادۃ" مجازاً مستعمل ہے۔ ان دو مواضع کے علاوہ اور بہت سے مواقع پر مجاز کا استعمال کیا گیا ہے جس کا احصار اس مختصر کتاب میں ممکن نہیں ہے۔

وَلَا يُقَالُ إِنَّ الْمَجَازَ وَاقِعٌ فِي الْقُرْآنِ كَثِيرًا مَعَ أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ بِالْاِتِّفَاقِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ لِأَنَّا نَقُولُ إِنَّهُ مِنْ أَقْسَامِ الْإِسْنَادِ لَا اللَّفْظِ فَالضَّرُورَةُ ثَمَّةَ تَرْجِعُ إِلَى الْمُسْتَعْمِلِ لَا إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَجَازُ مِنْ أَقْسَامِ اللَّفْظِ فَلَوْ كَانَ ضَرُورِيًّا لَكَانَتِ الضَّرُورَةُ رَاجِعَةً إِلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُتَكَلِّمُ هُوَ اللّٰهُ تَعَالَى مُنَزَّهٌ عَنْهَا فَلِذَا قَالَ وَالْإِنْصَافُ أَنَّ الْمُتَكَلِّمَ يَتَكَلَّمُ بِالْمَجَازِ مَعَ قُدْرَتِهِ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِرِعَايَةِ بَلَاغَاتٍ وَمُنَاسَبَاتٍ لَا تَخْفَى عَلَى

الحقيقة ولكنه ضروري بحسب السامع بمعنى أن السامع لا بد له أن يصرف الكلام إلى الحقيقة فإذا لم يستقم حمله عليها فحينئذ يصرفه إلى المجاز.

ترجمہ:- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قرآن پاک میں مقتضی بکثرت واقع ہے باوجودیکہ وہ ہمارے اور تمہارے نزدیک بالاتفاق ضروری ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ مقتضی اقسام استدلال سے ہے لہذا یہاں ضرورت مستدل کی طرف لوٹے گی نہ کہ متکلم کی طرف اور مجاز لغت کے اقسام سے ہے پس اگر یہ ضروری ہوتا تو ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم اللہ ہے جو ضرورت سے پاک ہے، ایسا ہی علماء کرام نے کہا ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھتے ہوئے مجاز کیساتھ اسلئے تکلم کرتا ہے تاکہ ایسی لطافتوں اور مناسبتوں کی رعایت ہو سکے جو حقیقت میں نہیں ہے لیکن یہ سامع کے اعتبار سے ضروری ہے بایں معنی کہ سامع کیلئے ضروری ہے کہ وہ اولاً کلام کو حقیقت کی طرف پھیرے پھر جب کلام کو حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو اس وقت اس کو مجاز کی طرف پھیرے۔

تشریح:- اس عبارت میں ایک اعتراض اور اس کا جواب مذکور ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے مجاز کو ضروری ہونے سے نکالنے کیلئے فرمایا کہ مجاز قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے اور قرآن پاک میں کسی چیز کا بکثرت موجود ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ چیز ضرورۃً ثابت نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ ضرورت سے پاک ہیں۔ لیکن ہم اعتراضاً کہتے ہیں کہ مقتضی یا اقتضاء النص بالاتفاق ضروری ہے مگر اس کے باوجود قرآن پاک میں بکثرت موجود ہے مثلاً کفارۂ ظہار کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فتحریر رقبۃ" ایک رقبہ کا آزاد کرنا۔ لیکن کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے نص اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ یہاں "رقبۃ" کے بعد "مملوکۃ" کی قید ملحوظ ہو اس لئے کہ رقبہ مملوکہ کی آزادی تو صحیح ہے لیکن رقبہ غیر مملوکہ کی آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ حدیث "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم" سے ثابت ہے پس آیت میں "مملوکۃ" کی قید مقتضی ہے یعنی اقتضاء النص کے طور پر کلام کو شرعاً صحیح کرنے کیلئے ضرورۃً ثابت ہے۔ بہرحال مقتضی ضرورۃً ثابت ہے اور قرآن پاک میں موجود ہے پس اسی طرح مجاز کی ضروری ہونے کے باوجود قرآن پاک میں موجود ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقتضی استدلال کے اقسام میں سے ہے لہذا مقتضی کی ضرورت مستدل یا استدلال کرنیوالے کی طرف لوٹے گی اور متکلم کی طرف نہیں لوٹے گی۔ اور مستدل بندہ ہے اور متکلم اللہ ہے لہذا مقتضی اگر ضرورۃً ثابت ہے تو اس کی احتیاج بندہ کو ہوگی نہ کہ اللہ کو۔ اور جب مقتضی کی احتیاج بندے کو ہے اور اللہ کو اس کی کوئی احتیاج نہیں ہے تو قرآن پاک میں مقتضی کے واقع ہونے

کے باوجود اللہ کی تنزیہہ اور تقدیس ہرگز متاثر نہ ہوگی بلکہ اللہ تعالیٰ کا ضرورت سے منزہ اور پاک ہونا بہر صورت ثابت رہے گا، اور جب ایسا ہے تو مقتضٰی کے قرآن پاک میں مذکور ہونے کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ اور رہا مجاز تو وہ لفظ کے اقسام میں سے ہے لہٰذا مجاز اگر ضرورۃً ثابت ہوتا تو یہ ضرورت متکلم کی طرف لوٹتی اور متکلم ذات خداوندی ہے اور ذات خداوندی ضرورت سے مبرّا اور منزہ ہے پس ثابت ہو کہ مجاز ضروری نہیں ہے یعنی مجاز ضرورۃً ثابت نہیں ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ علمائے کرام کی یہی تحقیق ہے لیکن میرے نزدیک انصاف کی بات یہ ہے کہ متکلم حقیقت پر قدرت رکھنے کے باوجود مجاز کو محض اس لئے استعمال کرتا ہے تا کہ اس سے بلاغت کے قواعد اور کلمات کے باہمی روابط کی رعایت ہو سکے کیونکہ حقیقت میں یہ چیزیں مفقود ہوتی ہیں۔
حاصل یہ کہ متکلم کے اعتبار سے مجاز ضروری نہیں ہے البتہ مخاطب کے اعتبار سے ضروری ہے اس طور پر کہ مخاطب اور سامع کیلئے یہ بات لازم ہے کہ وہ کلام کو اولاً حقیقت کی طرف پھیرے اور حقیقت پر محمول کرنے کی کوشش کرے لیکن جب حقیقت پر محمول کرنا درست نہ ہو تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کو مجاز پر محمول کرے۔ پس مجاز بھی مقتضٰی کی طرح سامع کے اعتبار سے ضروری ہوگا۔ اور متکلم یعنی باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہ ہوگا، اور جب مجاز اور مقتضٰی باری تعالیٰ کے اعتبار سے ضروری نہیں ہیں تو ان کا قرآن پاک میں مذکور ہونا ہرگز غیر مناسب نہ ہوگا۔

وَلِهٰذَا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثِ ابْنِ عُمَرَ رض عَامًّا فِيْمَا يَحُلُّهُ اَيْ لِاَجْلِ اَنْ لَا يَلْزَمَ يَكُوْنَ عَامًّا جَعَلْنَا لَفْظَ الصَّاعِ فِي حَدِيْثٍ رَوَاهُ ابْنُ عُمَرَ رض عَنِ الرَّسُوْلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ قَوْلُهُ لَا تَبِيْعُوا الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلَا الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ عَامًّا فِي كُلِّ مَا يَحُلُّ الصَّاعَ وَيُجَاوِرُهُ لِاَنَّ الْحَقِيْقَةَ لَيْسَتْ بِمُرَادَةٍ اِتِّفَاقًا اِذْ نَفْسُ الصَّاعِ الَّذِيْ يَكُوْنُ مِنَ الْخَشَبِ يَجُوْزُ بَيْعُهُ بِالصَّاعَيْنِ فِي الشَّرِيْعَةِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ مَجَازًا عَمَّا يَحُلُّهُ فَاَنْتَ فِيْهِ تَقْدِيْرُ لَفْظِ الطَّعَامِ فَقَطْ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الطَّعَامَ الْحَالَّ فِي الصَّاعِ بِالطَّعَامِ الْحَالِّ فِي الصَّاعَيْنِ لِاَنَّ الْمَجَازَ لَا يُعْتَبَرُ اِلَّا حَقًّا وَنَحْنُ نَقُوْلُ يَعُمُّ كُلَّ مَا يَحُلُّ اَيْ لَا تَبِيْعُوا الشَّيْءَ الْمُقَدَّرَ بِالصَّاعِ بِالشَّيْءِ الْمُقَدَّرِ بِالصَّاعَيْنِ سَوَاءٌ كَانَ طَعَامًا اَوْ غَيْرَهُ هٰذَا مَا قَالُوْا وَلٰكِنَّهُ اُعْتُرِضَ عَلَيْهِ فِي التَّقْرِيْرِ بِاَنَّ عَدَمَ الْقَوْلِ بِعُمُوْمِ الْمَجَازِ اِفْتِرَاءٌ عَلَى الشَّافِعِيِّ لَمْ نَجِدْهُ فِي كُتُبِهِ وَاِنَّمَا تَشَبَّثَ الْقَوْمُ بِالطَّعَامِ فِي الْحَدِيْثِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الطُّعْمَ عِلَّةٌ لِحُرْمَةِ الرِّبٰوا عِنْدَهُ فَلَا يَحْرُمُ التَّفَاضُلُ فِي

الْجَصِّ وَالنُّوْرَةِ لَا بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْمَجَازَ لَا يَعُمُّ۔

ترجمہ: — اور اسی لئے ہم نے ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث میں لفظ "صاع" کو "ما یکلّ" میں عام قرار دیا ہے یعنی اس وجہ سے کہ مجاز عام ہوتا ہے ہم نے اس حدیث میں جس کو ابن عمر رضی اللہ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے اور وہ حدیث اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے "ایک درہم دو درہم کے عوض نہ فروخت کرو اور نہ ایک صاع کو دو صاع کے عوض فروخت کرو" میں لفظ "صاع" کو ہر اس چیز میں عام قرار دیا ہے جو اس میں حلول کرتی ہے اور اس کے مجاور ہوتی ہے اسلئے کہ حقیقت بالاتفاق مراد نہیں ہے کیونکہ نفس صاع جو لکڑی کا ہوتا ہے شریعت میں اس کی بیع دو صاع کے عوض جائز ہے پس ضروری ہے کہ مجازاً "ما یکلّ" مراد ہو۔ حضرت امام شافعیؒ صرف لفظ "طعام" کو مقدر مانتے ہیں یعنی وہ طعام جو ایک صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اس کو اس طعام کے عوض فروخت نہ کرو جو دو صاع میں حلول کئے ہوئے ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک مجاز صرف خاص ہوتا ہے اور ہم "کل ما یکلّ" کو مقدر کرتے ہیں یعنی اس شئی کو جس کا اندازہ ایک صاع سے کیا گیا ہے اس شئی کے عوض فروخت نہ کرو جس کا اندازہ دو صاع سے کیا گیا ہے خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔ علمائے کرام نے یہی کہا ہے لیکن اس پر تلویح میں اعتراض کیا گیا ہے کہ عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے، ہم نے اس کو ان کی کتابوں میں نہیں پایا، اور حدیث مذکور میں طعام کو مقدر ماننا اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک حرمت ربوا کی علت طعم ہے پس چونے اور گچ میں تفاضل حرام نہ ہوگا اس بنا پر نہیں کہ مجاز عام نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: — سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ احناف کے نزدیک مجاز عام ہوتا ہے اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرمایا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث "لا تبیعوا الدرہم بالدرہمین ولا الصاع بالصاعین" میں حقیقی معنی تو بالاتفاق مراد نہیں ہیں اسلئے کہ صاع کے حقیقی معنی اس ظرف اور برتن کے ہیں جو لکڑی کا ہوتا ہے اور اس ایک ظرف کا دو ظرفوں کے عوض بیچنا بالاتفاق جائز ہے، حالانکہ حدیث میں ایک صاع کو دو صاع کے عوض بیچنا ناجائز قرار دیا گیا ہے لہذا اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ حدیث میں صاع سے مراد ظرف نہیں ہے بلکہ حدیث میں صاع کے مجازی معنی مراد ہیں، صاع کے مجازی معنی مظروف یعنی اس شئی کے ہیں جو صاع میں داخل ہوتی ہے اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہے یہ مجازی معنی احناف کے نزدیک تو عام ہیں لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک خاص ہیں پس امام شافعیؒ کے نزدیک مجاز چونکہ صرف خاص ہوتا ہے اور عام نہیں ہوتا اسلئے وہ یہاں صاع سے مراد صرف اناج لیتے ہیں یعنی وہ اناج جو ایک صاع میں ہو

اس کو اس اناج کے عوض فروخت مت کرو جو دو صاع میں ہو۔ اور احناف کے نزدیک مجاز چونکہ عام بھی ہو سکتا ہے اور یہاں حدیث میں بھی مجاز عام ہے اسلئے احناف نے حدیث میں صاع سے مراد ہر وہ چیز لی ہے جو صاع میں داخل ہوتی ہو اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جاتا ہو خواہ وہ اناج ہو یا اناج کے علاوہ چونہ وغیرہ کوئی دوسری چیز ہو چنانچہ اس حدیث کی وجہ سے احناف کے نزدیک جس طرح ایک صاع بھر اناج کا دو صاع بھر اناج کے عوض بیچنا ناجائز ہے اسی طرح ایک صاع بھر چونہ کا دو صاع بھر چونے کے عوض بیچنا بھی ناجائز ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ماتن کے بیان پر تلویح میں یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ امام شافعیؒ کی طرف عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت کرنا امام شافعیؒ پر بہتان ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کی کتابوں میں یہ مذہب کہ عموم مجاز جائز نہیں ہے کسی جگہ نہیں دیکھا گیا اگر امام شافعیؒ کا یہ مذہب ہوتا تو ان کی کسی کتاب میں ضرور منقول ہوتا پس ماتن کا عموم مجاز کے قائل نہ ہونے کی نسبت امام شافعیؒ کی طرف کرنا بالکل غلط ہے اور جب یہ غلط ہے تو یہ صحیح ہوگا کہ امام شافعیؒ بھی عموم مجاز کے قائل ہیں لیکن اس پر یہ سوال ہوگا کہ جب امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل ہیں تو حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام کیوں مراد لیا گیا ہے بلکہ "کل ما یحل فی الصاع" یعنی ہر وہ چیز مراد لینی چاہئے تھی جو صاع میں حلول کر سکتی ہو، صاع میں داخل ہو سکتی ہو، اور صاع کے ذریعہ اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہو خواہ وہ طعام ہو یا غیر طعام ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ میں صاع سے خاص طور پر طعام اس لئے مراد نہیں لیا گیا کہ امام شافعیؒ مجاز میں عموم کے قائل نہیں ہیں بلکہ صاع سے طعام اس لئے مراد لیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک طعم مطلقاً ربوا ہے جب طعام میں چونکہ یہ علت موجود ہے اسلئے ایک صاع طعام کا دو صاع طعام کے عوض فروخت کرنا ممنوع قرار دیا گیا ہے لیکن جہاں یہ علت موجود نہیں ہے مثلاً چونہ، تو امام شافعیؒ کے نزدیک ان میں تفاضل حرام نہیں ہوگا بلکہ ایک صاع چونے کا دو صاع چونے کے عوض بیچنا جائز ہوگا اور یہ چونہ وغیرہ حدیث "لا تبیعوا" کے تحت داخل نہ ہوگا۔

صاحب تلویح کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ماتن کا یہ کہنا کہ امام شافعیؒ عموم مجاز کے قائل نہیں ہیں غلط ہے بقول محشی ماتن کی طرف سے یہ عذر بیان کیا جا سکتا ہے کہ متن میں "وقال الشافعی" میں شافعی سے محمد بن ادریس الشافعی مراد نہیں ہیں بلکہ بعض اصحاب شافعی مراد ہیں۔ یعنی عموم مجاز کا قائل نہ ہونا بعض اصحاب شافعی کا مذہب ہے، حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب نہیں ہے، پس اس عذر کے بعد ماتن کی عبارت بے غبار ہو جائے گی، اور اس پر کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔

قولہ لبنۃ: بمعنی اینٹ، عمارت کا جزء یعنی وہ جزء جس سے عمارت تعمیر کی جاتی ہے۔ اور ذرہ بفتح الذال نفس کا جزء ہے۔

وَالْحَقِيْقَةُ لَا تَسْقُطُ عَنِ الْمُسَمّٰى بِخِلَافِ الْمَجَازِ هٰذِهٖ عَلَامَةٌ لِمَعْرِفَةِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ اَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيَّ لَا يَسْقُطُ وَلَا يَنْتَفِيْ عَمَّا صَدَقَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يَصْدُقَ عَلَيْهِ وَيَصِحُّ اَنْ يَنْتَفِيَ عَنْهُ فَيُقَالُ لِلْاَبِ اَبٌ وَلَا يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ بِخِلَافِ الْجَدِّ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَبٌ وَيَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَبٍ وَكَذَا الْهَيْكَلُ الْمَعْلُوْمُ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ عَلَيْهِ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَلَا يَنْتَفِيْ عَنْهُ بِاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ بِخِلَافِ الرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَاِنَّهٗ يَصِحُّ اَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ اَسَدٌ وَاَنْ يُقَالَ اِنَّهٗ لَيْسَ بِاَسَدٍ۔

ترجمہ: اور حقیقت مصداق سے ساقط نہیں ہوتی برخلاف مجاز کے۔ یہ حقیقت اور مجاز کو پہچاننے کی علامت ہے اور مراد یہ ہے کہ معنیٔ حقیقی نہ ساقط ہوتے ہیں اور نہ اپنے مصداق سے الگ ہوتے ہیں برخلاف معنیٔ مجازی کے۔ کیونکہ یہ بھی درست ہے کہ مجاز اپنے مصداق پر صادق آئے اور یہ بھی درست ہے کہ اس سے الگ ہو جائے چنانچہ باپ کو باپ کہا جاتا ہے اور یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے برخلاف جد کے کہ اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔ اسی طرح ہیکل معلوم کے بارے میں یہ صحیح ہے کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ شیر ہے اور اس سے اس کی نفی نہیں کی جا سکتی بایں طور کہ یہ کہا جائے کہ وہ شیر نہیں ہے برخلاف بہادر شخص کے اسکے کہ یہ کہنا صحیح ہے کہ یہ شیر ہے اور یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ یہ شیر نہیں ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ حقیقت اور مجاز کے پہچاننے کی علامت یہ ہے کہ معنیٔ حقیقی اپنے مصداق اور مسمّٰی سے کبھی جدا نہیں ہوتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہوتا کہ لفظ حقیقی کی اس کے معنیٔ موضوع لہ سے نفی کرنا درست ہو اس کے برخلاف مجاز کہ وہ اپنے مصداق سے جدا ہو جاتا ہے یعنی اس کا اپنے مصداق پر صادق آنا بھی درست ہے اور مصداق سے الگ ہونا بھی درست ہے چنانچہ لفظ اب کے حقیقی معنی باپ کے ہیں اور اس کا مصداق وہ شخص ہے جس کی طرف نسب منسوب ہے لہٰذا اس شخص کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہوگا کہ یہ شخص باپ ہے لیکن اس سے باپ کی نفی کرتے ہوئے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ یہ باپ نہیں ہے اور لفظ "اب" کے مجازی معنی دادا کے ہیں یعنی دادا پر مجازاً لفظ "اب" کا اطلاق ہوتا ہے لہٰذا دادا پر "اب" کا اطلاق کرنا بھی درست ہے اور دادا سے "اب" کی

الْمُنْعَقِدَةِ فَقَطْ بِخِلَافِ مَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ فِي الْبَقَرَةِ فَإِنَّهُ عَامٌّ يَشْمَلُ الْغَمُوسَ وَالْمُنْعَقِدَةَ جَمِيْعًا وَالْمُؤَاخَذَةُ فِيْهَا مُطْلَقَةٌ فَتُصْرَفُ إِلَى الْفَرْدِ الْكَامِلِ وَهُوَ الْمُؤَاخَذَةُ الْأُخْرَوِيَّةُ فَيَكُوْنُ الْإِثْمُ فِي الْغَمُوْسِ وَالْمُنْعَقِدَةِ جَمِيْعًا هٰذَا هُوَ غَايَةُ التَّحْرِيْرِ فِي هٰذَا الْمَقَامِ وَسَيَجِيْءُ هٰذَا فِي بَحْثِ الْمُعَارَضَةِ أَيْضًا إِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى۔

ترجمہ:۔ اور جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجاز ساقط ہو جائیگا یہ مجاز ایک بڑا اصول ہے جس سے بہت سے احکام شرعیہ متفرع ہوتے ہیں یعنی جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا مجازی معنی ساقط ہوں گے کیونکہ مجازی معنی مستعار ہیں اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتا ہے۔ جیسا عقد کے معنی ما ینعقد کے ہوں گے عزم کے نہیں۔ یعنی وہ عقد جو باری تعالیٰ کے قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں مذکور ہے وہ "ما ینعقد" پر محمول ہوگا اور وہ فقط یمین منعقدہ ہے اسلئے کہ اس لفظ کی حقیقت یہی ہے عزم کے معنی نہ ہوں گے تاکہ یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہو۔ اسلئے کہ عزم مجازی معنی ہیں اور مجاز حقیقت کا مزاحم نہیں ہوتا اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں۔ یمین لغو، یمین غموس، یمین منعقدہ۔ یمین لغو یہ ہے کہ فعل ماضی پر حق گمان کرکے جھوٹی قسم کھائے اس میں نہ گناہ ہے اور نہ کفارہ ہے۔ اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر عمداً جھوٹی قسم کھائے اس یمین میں ہمارے نزدیک گناہ ہے اور کفارہ نہیں۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں کفارہ بھی ہے۔ اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ آئندہ کے فعل پر قسم کھائے پس اگر یہ حانث ہوگیا تو بالاتفاق گناہ اور کفارہ واجب ہوں گے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہوں پر ذکر فرمایا ہے۔ چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" اور سورۂ مائدہ میں اس کے بعد یہ فرمایا "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیۃ" پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان" کے معنی اور "بما کسبت قلوبکم" کے معنی ایک ہیں اور دونوں آیتیں یمین غموس اور یمین منعقدہ دونوں کو شامل ہیں اور مؤاخذہ سورۂ مائدہ میں کفارہ کے ساتھ مقید ہے پس اسی مؤاخذہ مقیدہ پر اس مؤاخذہ مطلقہ کا حمل ہوگا جس کا ذکر سورۂ بقرہ میں ہے لہٰذا دونوں قسموں میں گناہ اور کفارہ دونوں ہوں گے اور اس طرح دونوں آیتوں میں تطبیق ہو جائے گی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے قول "بما عقدتم الایمان" میں عزم اور کسب کے معنی مجازی ہیں اور معنی حقیقی صرف یمین منعقدہ ہے پس آیت مائدہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ کفارہ صرف یمین منعقدہ میں ہے برخلاف آیت بقرہ "بما کسبت قلوبکم" کے کہ وہ غموس اور منعقدہ دونوں کو عام ہے اور مؤاخذہ اس آیت میں مطلق ہے لہٰذا اس کو فرد کامل کی طرف پھیرا جائیگا، اور وہ اخروی مؤاخذہ ہے پس غموس اور منعقدہ دونوں میں گناہ ہوگا۔ اس مقام میں یہ آخری تحریر ہے اور اس چیز کا تذکرہ ان شاء اللہ معارضہ کی بحث میں بھی آئیگا۔

تشریح :- اس عبارت میں فاضل مصنفؒ نے ایک ضابطہ بیان فرمایا ہے جس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں ضابطہ یہ ہے کہ جب تک معنی حقیقی پر عمل کرنا ممکن ہوگا اس وقت تک معنی مجازی پر عمل نہیں کیا جائیگا، اور دلیل اس کی یہ ہے کہ معنی مجازی مستعار (عاریۃً لیا ہوا) ہوتا ہے اور معنی حقیقی اصل ہوتا ہے، اور مستعار اصل کے مزاحم نہیں ہوتی یعنی اصل کی موجودگی میں مستعار پر عمل نہیں کیا جاتا ہے اس کو یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ مجاز خلیفہ ہوتا ہے اور حقیقت اصل ہے اور خلیفہ، اصل کے معارض اور مزاحم نہیں ہوتا یعنی اصل کی موجودگی میں خلیفہ پر عمل نہیں کیا جاتا۔ اسی ضابطہ پر متفرع کرتے ہوئے ایک مسئلہ یہ بیان فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان" میں عقد کا لفظ یمین منعقدہ کیلئے حقیقت ہے اور عزم (دل سے پختہ ارادہ کرنے) کیلئے مجاز ہے لہٰذا آیت میں عقد کا لفظ صرف یمین منعقدہ پر محمول ہوگا۔ اور عزم (جو یمین غموس اور منعقدہ دونوں کو شامل ہے) پر محمول نہ ہوگا اسلئے کہ مجاز حقیقت کے مزاحم نہیں ہوتا ہے اس کی تحقیق یہ ہے کہ یمین کی تین قسمیں ہیں (۱) یمین لغو (۲) یمین غموس (۳) یمین منعقدہ۔

یمین لغو یہ ہے کہ کسی فعل ماضی کو حق سمجھ کر جھوٹی قسم کھائے مثلاً متکلم یہ سمجھ کر کہ شاہد آگیا ہے قسم کھائے کہ بخدا شاہد آگیا ہے حالانکہ واقع میں شاہد نہیں آیا۔ اس قسم کا حکم یہ ہے کہ آدمی اس قسم میں نہ گنہگار ہوتا ہے، اور نہ اس پر کفارۂ یمین واجب ہوتا ہے۔

اور یمین غموس یہ ہے کہ فعل ماضی پر قصداً جھوٹی قسم کھائے مثلاً ایک شخص کو معلوم ہے کہ شاہد نہیں آیا مگر اس کے باوجود کہتا ہے کہ بخدا شاہد آگیا ہے اس قسم میں ہمارے نزدیک گناہ تو ہے مگر کفارہ واجب نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کفارہ بھی واجب ہے۔

اور یمین منعقدہ یہ ہے کہ کسی آئندہ کے فعل پر کرنے یا نہ کرنے کی قسم کھائے مثلاً یہ کہے بخدا میں کل مدرسہ میں شریک ہوں گا یا بخدا میں غیر حاضری نہیں کروں گا۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر یہ شخص حانث ہوگیا تو بالاتفاق یہ شخص گنہگار بھی ہوگا اور اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس مسئلہ کو دو جگہ ذکر فرمایا ہے چنانچہ سورۂ بقرہ میں فرمایا ہے "لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم" یعنی نہیں پکڑتا تم کو اللہ تمہاری بے ہودہ قسموں پر لیکن پکڑتا ہے تم کو ان قسموں پر جن کا تمہارے دلوں نے کسب اور عزم کیا ہے۔ اور سورۂ مائدہ میں فرمایا ہے "ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ الآیہ" لیکن پکڑتا ہے اس قسم پر جس کو تم نے مضبوط باندھا۔ سو اس کا کفارہ۔ حضرت امام شافعیؒ نے ان دونوں آیتوں میں تطبیق پیدا کرتے ہوئے فرمایا کہ "بما عقدتم الایمان" اور "بما کسبت قلوبکم" دونوں کے معنی ایک ہیں اسلئے کہ کَسَبَتْ کے معنی بھی عَزَمَتْ و قَصَدَتْ قلوبکم کے ہیں۔ اور عقد کے معنی بھی قصد اور عزم کے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے "عقدت علی قلبی ان اترک الہوی" یعنی میں نے خواہشات نفس کو چھوڑنے کا دل سے ارادہ کر لیا ہے بہرحال دونوں آیتوں میں کسب اور عقد کے معنی عزم اور ارادہ کے ہیں۔ اور عزم اور ارادہ، یمین غموس

کلام کر دوں گا تو کلام کر دوں گا گو بولا کیا تھا اسلئے معلوم ہو گیا ہے تا کہ مذکورہ کو عام کیا جائے بہرحال یمین
منعقدہ میں لفظ عقد کے حقیقی معنی نہیں ہیں بلکہ مجازی معنی ہیں اور عزم اور ارادہ کے معنی بولا جاتا ہے اور
مجاز چونکہ مجاز کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتا ہے اسلئے یہاں مجاز کو مجاز کے مقابلہ
میں حقیقت کا درجہ دیا گیا اور یوں کہا گیا کہ یمین منعقدہ عقد کے حقیقی معنی ہیں اور آیت مائدہ میں صرف
یمین منعقدہ ہی مراد ہے اس کے علاوہ کوئی دوسری یمین مراد نہیں ہے۔

وَالنِّكَاحُ لِلْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ اَيْ يَكُوْنُ النِّكَاحُ الْمَذْكُوْرُ فِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى وَلَا تَنْكِحُوْا
مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَحْمُوْلًا عَلَى الْوَطْيِ دُوْنَ الْعَقْدِ فَيَتَنَاوَلُ الْوَطْيَ الْحَلَالَ
وَالْحَرَامَ وَالْوَطْيَ بِمِلْكِ الْيَمِيْنِ اَيْضًا لِاَنَّ النِّكَاحَ فِي الْاَصْلِ الضَّمُّ وَهُوَ اِنَّمَا يَكُوْنُ
بِالْوَطْيِ وَالْعَقْدُ اِنَّمَا سُمِّيَ نِكَاحًا لِاَنَّهٗ سَبَبُ الضَّمِّ فَمِنْ حَيْثُ اللُّغَةِ حَقِيْقَةُ النِّكَاحِ
الْوَطْيُ وَالْعَقْدُ مَجَازٌ وَمِنْ حَيْثُ الشَّرْعِ بِالْعَكْسِ فَالشَّافِعِيُّ حَمَلَ نِكَاحَهَا عَلٰى
آيَةِ الْمُصَاهَرَةِ فَلَا يَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا وَنَحْنُ نَحْمِلُهٗ عَلٰى حَقِيْقَتِهِ اللُّغَوِيَّةِ
فَتَثْبُتُ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ بِالزِّنَا۔

ترجمہ:- اور نکاح وطی کیلئے ہے نہ کہ عقد کیلئے۔ یعنی وہ نکاح جو باری تعالیٰ کے قول ولا تنکحوا
ما نکح آباؤکم من النساء میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا نہ کہ عقد پر۔ لہٰذا لفظ نکاح، وطی حلال، وطی حرام
اور وطی بملک یمین سب کو شامل ہوگا اسلئے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم یعنی ملنے کے ہیں اور ضم صرف وطی
سے ہوتا ہے اور عقد کا نام نکاح اس لئے رکھا گیا کہ وہ ضم کا سبب ہے پس من حیث اللغت نکاح کی حقیقت
وطی ہے اور عقد مجاز ہے اور من حیث الشرع برعکس ہے پس امام شافعیؒ نے یہاں نکاح کو آیت مصاہرت میں
معنی عقد پر محمول کیا ہے لہٰذا امام شافعیؒ زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں کرتے ہیں اور ہم اس کو
حقیقت لغویہ پر محمول کرتے ہیں اسلئے ہم حرمت مصاہرت زنا سے ثابت کرتے ہیں۔

تشریح:- مصنفؒ نے اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر دوسرا تفریعی مسئلہ پیش کیا ہے
مسئلہ یہ ہے کہ آیت ولا تنکحوا ما نکح آباؤکم میں لفظ نکاح سے وطی مراد ہے اور عقد نکاح مراد نہیں ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ان
عورتوں کو نکاح میں نہ لاؤ جن سے تمہارے آباء نے وطی کی ہے اور وطی عام ہے حرام، حلال اور وطی
بملک یمین سب کو شامل ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ نکاح کے لغوی معنی ضم یعنی ملنے کے ہیں اور ضم صرف وطی
کی صورت میں ہوتا ہے تو گویا نکاح کے لغوی اور حقیقی معنی وطی کے ہوئے اور عقد نکاح کو نکاح اسلئے
کہا جاتا ہے کہ عقد نکاح ضم یعنی ملنے کا سبب ہے حاصل یہ کہ لغت کے اعتبار سے نکاح کے حقیقی معنی وطی

ترجمہ:- اور حقیقت اور مجاز دونوں کا اجتماع اس حال میں محال ہے کہ دونوں ایک لفظ سے مراد ہوں، یہ سابق کا تتمہ ہے یعنی معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا اجتماع محال ہے اس حال میں کہ وہ دونوں معنی ایک ہی لفظ سے مراد ہوں بایں طور کہ ان دونوں میں سے ہر ایک حکم کا متعلق ہو جیسے تو "لا تقتل الاسد" کہے اور درندہ اور بہادر آدمی دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرے اگرچہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ مجاز ہے اور امام شافعیؒ نے اس کو ایسے مقام پر صحیح کہا ہے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن ہو جیسے اس مثال میں۔ برخلاف اس کے جہاں دونوں کا اجتماع ممکن نہ ہو جیسے امر کا وجوب اور اباحت۔ اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ معنی مجازی میں لفظ کا استعمال عموم مجاز کے طور پر اس طرح جائز ہے کہ حقیقت بھی اس کے افراد میں سے ہو جیسا کہ عنقریب آجائے گا۔ اور اس بات کے ممتنع ہونے میں بھی کوئی نزاع نہیں کہ لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں اس طور پر ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ ایک ساتھ متصف ہو۔ اور اس بات میں بھی نزاع نہیں کہ دونوں کا اجتماع اس طور پر جائز ہے کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہو بلا ارادہ۔ محض شبہ کی وجہ سے ہو، اس کا ظاہری تناول ہو جیسا کہ عنقریب آجائیگا۔ البتہ نزاع اس بات میں ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں مستقلاً ایک ساتھ مراد ہوں پس امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور ہمارے نزدیک ناجائز ہے کہا گیا کہ یہ استحالہ عقلیہ کی وجہ سے ہے اور کہا گیا کہ عدم عرف اور عدم استعمال کی وجہ سے ہے۔

تشریح:- سابق میں حقیقت اور مجاز کی تعریفات اور ان کے احکام ذکر کئے گئے تھے، اس عبارت میں تتمہ کے طور پر حقیقت اور مجاز سے متعلق ایک مختلف فیہ مسئلہ ذکر کیا گیا ہے جو فن میں "استعمال اللفظ" یا عموم کے معنی میں ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک ساتھ اس طرح مراد لینا کہ دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ مستقلاً حکم متعلق ہو۔ اور دونوں کے مجموعے یا صرف کسی ایک کے ساتھ حکم متعلق نہ ہو جائز ہے یا نہیں سو اس بارے میں صاحب نور الانوار نے کہا کہ احناف کے نزدیک یہ بات ناجائز ہے اور شوافع کے نزدیک جائز ہے بشرطیکہ دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن ہو۔ اور اگر دونوں معنی کا جمع کرنا ممکن نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی دونوں کا جمع کرنا جائز نہ ہوگا جیسے امر کے اندر وجوب اور اباحت دونوں کا جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی صیغہ امر سے وجوب اور اباحت دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز نہ ہوگا اور اگر دونوں معنی جمع ہو سکتے ہوں تو امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کو بیک وقت مراد لینا جائز ہے اور احناف کے نزدیک ناجائز ہے مثلاً اگر کسی نے کہا "لا تقتل الاسد" اور شیر اور بہادر آدمی دونوں کا ارادہ کیا تو یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگا کیونکہ شیر اور بہادر آدمی دونوں عموم کے تحت جمع ہو سکتے ہیں اور

احناف کے نزدیک ناجائز ہوگا کیونکہ احناف کے نزدیک معنی حقیقی اور مجازی دونوں کو جمع کرنا مطلقاً ناجائز ہے خواہ دونوں کو جمع کرنا ممکن ہو یا ناممکن ہو۔

شارح نے "وان کان اللفظ بالنظر الخ" سے احناف پر وارد شدہ اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک لفظ ایک وقت دونوں معنی میں استعمال ہوگا تو یہ استعمال مجاز ہو جائے گا حقیقت نہ رہے گا کیونکہ لفظ صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے لہٰذا لفظ کا ایک وقت دونوں معنی میں استعمال، غیر موضوع لہ میں استعمال ہوگا اور غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے پس جب غیر موضوع لہ میں لفظ کا استعمال مجاز ہوتا ہے تو دونوں معنی مراد لینے کی صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز کیسے لازم آئیگا، صرف مجاز ہوگا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ اس استعمال کی طرف نظر کرتے ہوئے لفظ اگرچہ مجاز ہے لیکن اس کے باوجود ہمارے نزدیک لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کو ایک وقت مراد لینا ناجائز ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ عموم مجاز کے طور پر اگر لفظ کو ایسے معنی مجازی میں استعمال کیا گیا ہو جس کا ایک فرد معنی حقیقی بھی ہو تو یہ بالاتفاق جائز ہے ہمارا اور شوافع کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگرچہ اس صورت میں بھی حقیقت و مجاز دونوں جمع ہو جاتے ہیں اس کی مثال آئندہ متن میں آرہی ہے اسی طرح یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ اگر کسی لفظ کو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک ساتھ اس طرح استعمال کیا گیا ہو کہ لفظ حقیقت اور مجاز دونوں سے ایک ساتھ متصف ہو یعنی لفظ حقیقی بھی ہو اور مجازی بھی ہو تو یہ ممتنع ہے یعنی بالاتفاق ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ لفظ جب صرف معنی حقیقی کیلئے موضوع ہوتا ہے تو دونوں معنی میں اس لفظ کا استعمال غیر موضوع لہ میں استعمال کرنا مجاز کہا جاتا ہے لہٰذا یہ استعمال صرف مجاز ہوگا اور جب یہ صرف مجاز ہے تو اس صورت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کیساتھ کیسے متصف کیا جا سکتا ہے یعنی یہ بات بالکل ممکن نہیں ہے کہ لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں ایک وقت مستعمل ہو اور حقیقت اور مجاز دونوں کے ساتھ متصف ہو اور اسی طرح اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں اس اعتبار سے جمع ہو سکتے ہیں کہ لفظ دونوں کا احتمال رکھتا ہے یعنی لفظ ایک وقت میں حقیقت کا بھی احتمال رکھتا ہے اور مجاز کا بھی احتمال رکھتا ہے لہٰذا نفس احتمال میں دونوں کا جمع ہونا جائز ہے۔ اور دونوں کا اس اعتبار سے جمع ہونا بھی جائز ہے کہ لفظ بغیر ارادے کے محض شبہ کی وجہ سے ظاہر طور پر دونوں کو شامل ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ متکلم نے لفظ سے حقیقت اور مجاز دونوں کا ارادہ نہیں کیا مگر کسی شبہ کی وجہ سے ظاہری لفظ دونوں کو شامل ہے جیسا کہ اس کی مثال آجائیگی البتہ ہمارا اور شوافع کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ دونوں معنی ایک ساتھ مستقلاً مراد لینا

وَلِهٰذَا اَوْرَدَ فِيْ ذٰلِكَ تَمْثِيْلًا تَشْبِيْهًا لِلْمَعْقُوْلِ بِالْمَحْسُوْسِ فَقَالَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَّكُوْنَ الثَّوْبُ الْوَاحِدُ عَلَى اللَّابِسِ مِلْكًا وَّعَارِيَةً فِيْ زَمَانٍ وَّاحِدٍ يَعْنِيْ اَنَّ اللَّفْظَ لِلْمَعْنٰى بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ لِلشَّخْصِ وَالْمَجَازُ كَالثَّوْبِ الْمُسْتَعَارِ وَالْحَقِيْقَةُ كَالثَّوْبِ الْمَمْلُوْكِ فَكَمَا اَنَّ اسْتِعْمَالَ الثَّوْبِ الْوَاحِدِ فِيْ حَالَةٍ وَّاحِدَةٍ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيْعًا مُحَالٌ كَذٰلِكَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْوَاحِدِ بِطَرِيْقِ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ مُحَالٌ وَالْاَوْضَحُ فِي الْمِثَالِ اَنْ يَّقُوْلَ كَمَا اسْتَحَالَ اَنْ يَّلْبَسَ الثَّوْبَ الْوَاحِدَ اللَّابِسَانِ اَحَدُهُمَا بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْاٰخَرُ بِطَرِيْقِ الْعَارِيَةِ لِيَكُوْنَ اللَّفْظُ بِمَنْزِلَةِ اللِّبَاسِ وَالْمَعْنَيَانِ بِمَنْزِلَةِ اللَّابِسَيْنِ وَالْحَقِيْقَةُ وَالْمَجَازُ بِمَنْزِلَةِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ وَلَا يُقَالُ اِنَّ الرَّاهِنَ اِذَا اسْتَعَارَ الثَّوْبَ الْمَرْهُوْنَ مِنَ الْمُرْتَهِنِ وَلَبِسَهٗ يَصْدُقُ عَلَيْهِ اَنَّهٗ لَبِسَهٗ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ وَالْعَارِيَةِ جَمِيْعًا لِاَنَّا نَقُوْلُ اِنَّ لُبْسَهٗ هٰذَا لَيْسَ بِطَرِيْقِ الْعَارِيَةِ لِاَنَّ الْمُرْتَهِنَ لَمْ يَمْلِكِ الثَّوْبَ حَتّٰى يُعِيْرَهُ الرَّاهِنَ وَلٰكِنَّهٗ بِطَرِيْقِ الْمِلْكِ لِاَنَّ حَقَّ الْمُرْتَهِنِ كَانَ مَانِعًا فَاِذَا اَزَالَهٗ عَادَ حَقُّ الْمَالِكِ اِلٰى اَصْلِهٖ وَيُمْكِنُ اَنْ يَّكُوْنَ بِطَرِيْقِ الْعَارِيَةِ فَقَطْ لِاَنَّهٗ لَا تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْمِلْكِ فِيْهِ مِنَ الْبَيْعِ وَالْهِبَةِ وَغَيْرِهٖ۔

ترجمہ: ـــــ اور مصنفؒ اس بارے میں معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک مثال لائے ہیں چنانچہ انھوں نے فرمایا جیسا کہ زمانہ واحد میں لابس واحد پر ثوب واحد کا ملکا اور عاریۃ ہونا محال ہے یعنی لفظ معنی کیلئے ایسا ہے جیسا کہ لباس شخص کیلئے۔ اور مجاز اس کپڑے کی طرح ہے جو مستعار لیا گیا ہو اور حقیقت ثوب مملوک کی طرح ہے پس جس طرح حالت واحدہ میں ثوب واحد کا استعمال بطریق ملک اور عاریہ ایک ساتھ محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا استعمال بطریق حقیقت اور مجاز محال ہے اور مثال میں یوں کہنا واضح ہوتا کہ جس طرح یہ محال ہے کہ ثوب واحد کو دو لابس پہنیں ان میں سے ایک بطریق ملک اور دوسرا بطریق عاریہ تاکہ لفظ لباس کے درجہ میں ہو اور دونوں معنی دو پہننے والوں کے درجہ میں ہوں اور حقیقت اور مجاز ملک اور عاریہ کے مرتبہ میں ہوں۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب راہن نے ثوب مرہون کو مرتہن سے مستعار لیکر پہنا تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے کہ اس نے بطریق ملک اور عاریہ دونوں طریقہ سے پہنا ہے اسلئے کہ ہم جواب دینگے کہ اس کا یہ پہننا عاریۃ کے طور پر نہیں ہے کیونکہ مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا ہے یہاں تک کہ اس کپڑے کو راہن کو عاریۃ دے لیکن بطریق ملک ہے اسلئے کہ مرتہن کا حق مانع تھا پس جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور یہ بھی ممکن ہے کہ فقط

بطور عاریۃ ہو کیوں کہ اس میں ملک کا ثمرہ بیع، ہبہ وغیرہ ظاہر نہیں ہوتا۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے سابق میں کہا تھا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا محال ہے اور یہ ایک معقول اور غیر محسوس چیز ہے اور معقول کو ذہن نشین کرانے کیلئے چونکہ محسوس کیساتھ تشبیہ دینا کمال ہے اسلئے مصنف نے اس امر معقول کو محسوس کیساتھ تشبیہ دیکر ایک تمثیل بیان فرمائی ہے چنانچہ فرمایا کہ ایک لفظ سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اسی طرح محال اور ناجائز ہے جس طرح کہ ایک زمانہ میں ایک کپڑے کا ایک آدمی کیلئے ملکاً اور عاریۃً دونوں حیثیت سے پہننا محال ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ لفظ لباس کے درجہ میں ہے اور معنی لابس یا آدمی کے درجہ میں ہے اور مجاز ثوب مستعار (عاریۃً لئے گئے کپڑے) کے درجہ میں ہے اور حقیقت، ثوب مملوک (مملوکہ کپڑے) کے درجہ میں ہے پس جسطرح یہ بات محال ہے کہ ایک آدمی ایک وقت میں ایک کپڑا مالک ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے اور مستعیر ہونے کی حیثیت سے بھی استعمال کرے یعنی وہ کپڑا اس کا مملوک بھی ہو اور مستعار بھی ہو۔ اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ بطریق حقیقت بھی مستعمل ہو اور بطریق مجاز بھی مستعمل ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ ماتن کی ذکر کردہ مثال زیادہ واضح نہیں ہے کیونکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہے اور معنی لابس (پہننے والے) کے مرتبہ میں ہے اور معنی دو ہیں (۱) حقیقی (۲) مجازی۔ اور جب معنی دو ہیں تو لابس دو ہوئے اور مطلب یہ ہوا کہ جس طرح ایک وقت میں ایک کپڑے کو دو لابسوں کا پہننا ایک کا عاریۃً اور ایک کا ملکاً محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے بہر حال جب مشبہ کی جانب میں لابس دو ہو گئے تو مشبہ بہ کی جانب میں بھی دو لابس مذکور ہونے چاہئیں حالانکہ مشبہ بہ کی جانب صرف ایک لابس مذکور ہے پس وہ تشبیہ جو متن میں مذکور ہے درست نہیں ہے۔

اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تشبیہ تمام اشیاء میں نہیں ہے بلکہ نفس استعمال میں ہے یعنی جس طرح ایک لابس کا ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملکاً اور عاریۃً دونوں طرح استعمال کرنا محال ہے اسی طرح ایک لفظ کو ایک وقت میں حقیقت اور مجاز دونوں طریقوں پر استعمال کرنا محال ہے قطع نظر اس سے کہ لابس ایک ہے یا دو ہیں۔

شارح کے بیان کے مطابق اوضح مثال یہ ہے کہ مصنف یوں کہتے کہ جس طرح ثوب واحد کو دو لابسوں کا ایک کا بطریق ملک اور ایک کا بطریق عاریۃ پہننا محال ہے اسی طرح لفظ واحد کا بطریق حقیقت اور بطریق مجاز استعمال کرنا بھی محال ہے تاکہ لفظ لباس کے مرتبہ میں ہو جاتا اور دو معنی یعنی حقیقی اور مجازی دو لابسوں کے مرتبہ میں ہو جاتے اور حقیقت اور مجاز، ملک اور عاریۃ کے مرتبہ میں ہو جاتے۔ یعنی معنی حقیقی لفظ کے لباس کو بطریق ملک پہننے والا ہوتا اور معنی مجازی لفظ کے لباس کو بطریق عاریۃ پہننے

واحد ہوگا۔

وما یقال ان الراھن الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ایک شخص ایک کپڑے کو ایک وقت میں ملک اور عاریت کے طور پر نہیں پہن سکتا غلط ہے کیونکہ اگر راہن نے اپنا ثوب مرہون مرتہن سے عاریۃً لیکر پہن لیا تو اس پر یہ بات صادق آئے گی کہ راہن نے اس کپڑے کو بطریق ملک اور بطریق عاریت دونوں طرح زیب تن کیا ہے بطریق ملک تو اسلئے پہنا ہے کہ شئ مرہون راہن ہی کی مملوک ہوتی ہے مرتہن کی مملوک نہیں ہوتی پس راہن کا بطریق ملک پہننا ثابت ہوگیا اور بطریق عاریت اسلئے پہنا ہے کہ راہن شئ مرہون میں تصرف کا مجاز نہیں ہوتا لیکن مستعار لیکر تصرف کی اجازت ہوتی ہے پس پہنا بھی ہو کہ راہن نے مستعار لیکر ثوب مرہون کو پہنا ہے اسلئے عاریۃً پہننا بھی ثابت ہوگیا۔ اور جب ثوب واحد کو ملک اور عاریت ایک ساتھ دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی کا دونوں طرح پہننا ممکن ہے تو لفظ واحد سے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا اور ایک لفظ کو بطریق حقیقت اور مجاز استعمال کرنا بھی ممکن اور درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ راہن کا اپنے ثوب مرہون کو پہننا بطریق عاریت پہننا نہیں ہے بلکہ بطریق ملک پہننا ہے بطریق عاریت پہننا تو اسلئے نہیں ہو سکتا کہ مرتہن شئ مرہون کا مالک نہیں ہوتا ہے اور جب مرتہن شئ مرہون کا مالک نہیں ہوتا تو مرتہن، راہن کو شئ مرہون عاریۃً دینے کا مجاز بھی نہ ہوگا اور جب مرتہن شئ مرہون کو عاریۃً نہیں دے سکتا تو راہن، ثوب مرہون کو عاریۃً پہننے والا بھی نہ ہوگا۔ اور راہن، ثوب مرہون کو بطریق ملک پہننے والا اسلئے ہے کہ جب مرتہن ثوب مرہون کا مالک نہیں ہوا تو راہن اس کا مالک ہوگا کیونکہ اگر راہن بھی مالک نہ ہو تو شئ مرہون کا بغیر مالک کے پایا جانا لازم آئیگا، اور یہ باطل ہے۔ بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ راہن، شئ مرہون کا مالک ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ شئ مرہون کیساتھ مرتہن کا حق متعلق ہو جاتا ہے اور یہی مرتہن کا حق، اس بات سے مانع ہے کہ راہن شئ مرہون کو استعمال کرے لیکن جب مرتہن نے راہن کو شئ مرہون استعمال کرنے کی اجازت دیدی تو مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا اور جب مرتہن نے اپنا حق زائل کر دیا تو مالک یعنی راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا اور جب راہن کا حق اپنی اصل کی طرف لوٹ آیا تو راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق ملک ہوگا اور بطریق عاریت نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو ملک اور عاریت کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

صاحب نور الانوار نے دوسرا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ راہن کا ثوب مرہون کو پہننا صرف بطریق عاریت ہو اور بطریق ملک نہ ہو کیونکہ شئ مرہون میں ملک کا ثمرہ ظاہر نہیں ہوتا ہے اس طور پر کہ مالک کو اپنی مملوکہ چیز کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے کا پورا پورا اختیار ہوتا ہے لیکن شئ مرہون کیساتھ چونکہ مرتہن کا حق متعلق ہوتا ہے اسلئے راہن کو اپنی مرہونہ شئ کے بیچنے، ہبہ کرنے اور صدقہ کرنے

کا اختیار نہیں ہوتا اور ان تصرفات کا اختیار نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ راہن، شئی مرہونہ کا مالک نہیں
رہا اور جب راہن شئی مرہونہ اور ثوب مرہون کا مالک نہیں رہا تو اس کا مرتہن سے ثوب مرہون لے کر
پہننا صرف بطریق عاریہ ہوگا اور بطریق ملک نہ ہوگا اور جب ثوب مرہون کا پہننا صرف بطریق عاریہ ہے
تو ملک اور عاریہ کے جمع ہونے کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي تَفْرِيعَاتِ هٰذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ حَتّٰى قُلْنَا إِنَّ الْوَصِيَّةَ لِمَوَالِيْ لَا
تَتَنَاوَلُ مَوَالِيَ الْمَوَالِيْ وَإِذَا كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ يَسْتَحِقُّ النِّصْفَ وَتَحْقِيْقُهُ أَنَّ
لَفْظَ الْمَوْلٰى مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الْمُعْتِقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَالْمُعْتَقِ بِلَا وَاسِطَةٍ وَقَدْ يُطْلَقُ
عَلٰى مُعْتِقِ الْمُعْتِقِ وَكَذَا مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ مَجَازًا فَإِذَا أَوْصٰى رَجُلٌ لِمَوَالِيْهِ وَلَهُ
مُعْتِقٌ وَمُعْتَقٌ جَمِيْعًا تَبْطُلُ الْوَصِيَّةُ مَا لَمْ يُبَيِّنْ أَحَدَهُمَا دَفْعًا لِلْاشْتِرَاكِ
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مُعْتِقٌ بِكَسْرِ التَّاءِ بَلْ مُعْتَقٌ وَمُعْتَقُ الْمُعْتَقِ عَلٰى مَا هُوَ وَضْعُ مَسَائِلِ
الْمَتْنِ يَسْتَحِقُّ الْمُعْتَقُ وَلَا يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ لِأَنَّ الْمَوَالِيَ حَقِيْقَةٌ فِي الْمُعْتَقِ
وَمَجَازٌ فِي مُعْتَقِ الْمُعْتَقِ فَلَا يَجْتَمِعُ الْمَجَازُ مَعَ الْحَقِيْقَةِ فَإِنْ كَانَ لَهُ مُعْتَقٌ وَاحِدٌ
يَسْتَحِقُّ نِصْفَ الثُّلُثِ لِأَنَّ الْوَصِيَّةَ إِنَّمَا تَنْفُذُ فِي الثُّلُثِ وَأَقَلُّ الْجَمْعِ فِي الْوَصِيَّةِ
اثْنَانِ فَيَكُوْنُ النِّصْفُ الْبَاقِيْ مِنَ الثُّلُثِ مَرْدُوْدًا إِلٰى وَرَثَةِ الْمُوْصِيْ وَلَا يَكُوْنُ لِمُعْتَقِ
الْمُعْتَقِ شَيْءٌ إِلَّا إِذَا لَمْ يَكُنِ الْمُعْتَقُ بِلَا وَاسِطَةٍ فَحِيْنَئِذٍ يَسْتَحِقُّ مُعْتَقُ الْمُعْتَقِ
مَا أَوْصٰى بِهِ۔

ترجمہ:۔ پھر مصنف نے اس مسئلہ کی تفریعات کو شروع فرمایا۔ چنانچہ کہا حتی کہ ہم نے کہا کہ موالی
کیلئے وصیت موالی کے موالی کو شامل نہیں ہوتی ہے اور جب اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو وہ آدھے
کا مستحق ہوگا اور تحقیق اس کی یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتِق بلا واسطہ اور معتَق بلا واسطہ کے درمیان مشترک ہے
اور کبھی اس کا اطلاق مجازاً معتِق کے معتِق اور ایسے ہی معتَق کے معتَق پر ہوتا ہے پس جب کسی آدمی نے
اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور اس کے لئے معتِق اور معتَق دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی جب
تک کہ دفع اشتراک کیلئے ان میں سے کسی ایک کو بیان نہ کردے اور اگر اس کیلئے معتِق بکسر التاء نہ ہو بلکہ معتَق
اور معتَق کا معتَق ہو جیسا کہ متن کے مسئلہ کی وضع ہے تو معتَق حقدار ہوگا اور معتَق کا معتَق حقدار نہ ہوگا
کیونکہ موالی معتَق میں حقیقت ہے اور معتَق المعتَق میں مجاز ہے پس مجاز حقیقت کیساتھ جمع نہ ہوگا اب
اگر موصی کا ایک معتَق ہو تو ایک تہائی کے آدھے کا حقدار ہوگا اسلئے کہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوتی ہے

اور وصیت میں باطل محتمل دو ہیں پس ثلث کا نصف باقی موصی کے ورثاء کی طرف رد ہو جائیگا اور معتَق سے معتِق کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا مگر جب معتِق بلاواسطہ نہ ہو تو اس وقت معتق کا معتق مال وصیت کا حقدار ہو جائیگا۔

تشریح: مصنف نے سابق میں یہ اصول بیان فرمایا ہے کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے اب یہاں سے اس اصول پر چار تفریعیں سلسلے ذکر فرمارہے ہیں پہلے مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے موالی کیلئے تہائی مال کی وصیت کی تو یہ وصیت صرف موالی کو شامل ہوگی اور موالی کے موالی کو شامل نہ ہوگی اور اگر موصی اور وصیت کرنیوالے کیلئے صرف ایک معتَق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ لفظ مولیٰ معتِق بکسر التاء یعنی بلاواسطہ اور معتَق بفتح التاء بلاواسطہ کے درمیان مشترک ہے یعنی مولیٰ اس کو بھی کہتے ہیں جو براہ راست آزاد کرنے والا ہو اور اس کو بھی کہتے ہیں جس کو براہ راست آزاد کیا گیا ہو۔ اور کبھی مجازاً معتِق کے معتِق بکسر التاء اور معتَق کے معتَق بفتح التاء پر بھی اطلاق ہوتا ہے یعنی آزاد کرنے والے کا جو آزاد کرنے والا ہے مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں اور آزاد کردہ غلام نے اگر کسی کو آزاد کیا ہے تو مجازاً اس کو بھی مولیٰ کہتے ہیں۔ بہرحال اگر کسی نے اپنے موالی کیلئے وصیت کی اور موصی کیلئے معتِق بکسر التاء اور معتَق بفتح التاء دونوں ہوں تو وصیت باطل ہو جائے گی تاوقتیکہ موصی ان دونوں میں سے کسی ایک کو بیان نہ کر دے پس جب موصی ان میں سے کسی ایک کو بیان کر دے گا تو وصیت نافذ ہو جائے گی ورنہ بغیر بیان کے وصیت نافذ نہ ہوگی اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم جائز نہیں ہے یعنی لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے تمام معانی کو مراد لینا جائز نہیں ہے لہذا مذکورہ وصیت میں لفظ مولیٰ سے معتِق بکسر التاء اور معتَق بفتح التاء دونوں کا مراد لینا جائز نہ ہوگا اور جب دونوں کا مراد لینا جائز نہیں ہے تو موصی پر کسی ایک کا متعین کرنا واجب ہوگا اور متعین نہ کرنے کی صورت میں وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی کیلئے معتِق بکسر التاء بالکل نہ ہو بلکہ معتَق اور معتَق المعتَق بفتح التاء دونوں ہوں جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے۔ تو اس صورت میں معتَق بلاواسطہ تو مال وصیت کا مستحق ہوگا لیکن معتَق کا معتَق مستحق نہ ہوگا کیونکہ لفظ مولیٰ معتَق بلاواسطہ کیلئے حقیقت ہے اور معتَق المعتَق کیلئے مجاز ہے اور یہ بات گذر چکی ہے کہ ہمارے نزدیک حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے ہیں اور یہ بھی گذر چکا ہے کہ جب تک حقیقت کا مراد لینا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں چونکہ حقیقت یعنی معتَق بلاواسطہ کو مراد لینا ممکن ہے اسلئے یہاں صرف معتَق بلاواسطہ مراد ہوگا اور یہی وصیت کا مستحق ہوگا اور معتَق کا معتَق کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا اب اگر موصی کا صرف ایک معتَق بفتح التاء ہو تو وہ مال وصیت یعنی ایک تہائی مال کے آدھے کا مستحق ہوگا پورے مال کا مستحق نہ ہوگا اس

تشریح :- یہ عبارت بھی ماسبق پر معطوف ہے اور مذکورہ ضابطہ پر تیسری تفریع ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر کسی نے ابنائے زید زید کے بیٹوں کیلئے کوئی وصیت کی اور زید کے بیٹے اور پوتے دونوں موجود ہیں تو اس وصیت میں صرف زید کے بیٹے داخل ہوں گے اور پوتے داخل نہ ہوں گے کیونکہ لفظ ابن بیٹے کیلئے حقیقت ہے اور پوتے کیلئے مجاز ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ حقیقت اور مجاز دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ اور یہ بھی قاعدہ ہے کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا اور یہاں بھی چونکہ حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہے اسلئے مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا یعنی وصایا میں صرف اس کے بیٹے مراد ہوں گے اور پوتے مراد نہیں ہوں گے۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ لفظ "ابن" بیٹے اور پوتے دونوں پر بولا جاتا ہے لہٰذا لفظ "ابن" عموم مجاز کے طور پر سب کو شامل ہوگا، اور وصیت میں زید کے بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے۔

وَلَا يُرَادُ الْمَسُّ بِالْيَدِ فِي قَوْلِهٖ تَعَالٰى اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ عُطِفَ عَلٰى مَا قَبْلَهٗ وَتَفْرِيْعٌ رَابِعٌ وَذٰلِكَ لِاَنَّ لَامَسْتُمْ حَقِيْقَةٌ فِي الْمَسِّ بِالْيَدِ وَمَجَازٌ فِي الْجِمَاعِ فَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ يَقُوْلُ اِنَّ كِلَيْهِمَا مُرَادٌ مِنْهُمَا لِاَنَّ اللّٰهَ تَعَالٰى قَالَ اَوْ لٰمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا فَاِنْ كَانَ الْمَسُّ بِالْيَدِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْحَدَثِ فَيَكُوْنُ مَسُّ النِّسَاءِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ وَاِنْ كَانَ الْمَسُّ بِالْجِمَاعِ فَالتَّيَمُّمُ فِيْهِ لِاَجْلِ الْجَنَابَةِ فَيُجْعَلُ تَيَمُّمُ الْجُنُبِ بِهٰذِهِ الْاٰيَةِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ اِنَّ الْمَجَازَ هٰهُنَا مُرَادٌ بِالْاِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ فَلَا يَجُوْزُ اَنْ تُرَادَ الْحَقِيْقَةُ اَيْضًا لِاِسْتِحَالَةِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا فَلَا يَكُوْنُ الْمَسُّ بِالْيَدِ نَاقِضًا لِلْوُضُوْءِ حَتّٰى يَكُوْنَ التَّيَمُّمُ خَلَفًا عَنْهُ بَلْ اِنَّهٗ هُوَ خَلَفٌ عَنِ الْجَنَابَةِ فَقَطْ۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے قول "او لامستم النساء" میں لمس بالید مراد نہیں ہوگا یہ ماقبل پر معطوف ہے اور چوتھی تفریع ہے اور یہ اسلئے کہ "لامستم" لمس بالید میں حقیقت ہے اور جماع میں مجاز ہے پس امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دونوں مراد ہیں اسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا طیبا" پس اگر لمس بالید مراد ہو تو اس صورت میں تیمم حدث کی وجہ سے ہوگا اور لمس نساء ناقض وضو ہوگا، اور اگر مس بالجماع مراد ہو تو اس صورت میں تیمم جنابت کی وجہ سے ہوگا۔ پس اگر اس آیت سے جنبی کا تیمم جائز ہو جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ یہاں مجاز ہمارے اور تمہارے درمیان بالاجماع مراد ہے لہٰذا حقیقت کا مراد بنانا جائز نہ ہوگا کیونکہ دونوں کا اجتماع محال ہے پس لمس بالید ناقض وضو نہ ہوگا یہاں تک کہ تیمم اس کا

ابناء کے ابناء کو بھی شامل ہے اور اسی طرح عرف میں لفظ موالی، موالی کے موالی پر بولا جاتا ہے اسلئے
تبعًا صنیعہ وہم میں ابناء کے ابناء اور موالی کے موالی بلا ارادہ داخل رہیں گے۔

تشریح:۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ مصنفؒ نے اس قاعدہ پر کہ حقیقت و مجاز کا اجتماع نا جائز ہے چند
اعتراضات۔ اور ان کے جوابات ذکر کئے ہیں۔

چنانچہ پہلا اعتراض یہ ہے کہ اگر کسی حربی نے امام المسلمین سے اپنے ابناء پر امن طلب کیا اور یوں کہا
"آمنونا علی ابنائنا" ہم کو ہمارے ابناء پر امن دیدو، یا اپنے موالی کیلئے امن طلب کیا اور یہ کہا "آمنونا علی
موالینا" ہمارے موالی کو امن دیدو۔ تو اس امان میں ابناء اور ابناء الابناء دونوں داخل ہو جاتے ہیں اسی
طرح موالی اور موالی کے موالی دونوں داخل ہو جاتے ہیں یعنی یہ امان دونوں کو حاصل ہو جاتا ہے حالانکہ لفظ
ابناء، ابناء (بیٹوں) کیلئے حقیقت ہے اور ابناء الابناء (پوتوں) کیلئے مجاز ہے اسیطرح لفظ موالی، موالی
(معتق بفتح التاء) کیلئے حقیقت ہے اور موالی کے موالی (معتق المعتق بفتح التاء) کیلئے مجاز ہے پس اس
سے حقیقت و مجاز کا اجتماع لازم آئیگا حالانکہ ان دونوں کا اجتماع احناف کے نزدیک ممنوع و ناجائز ہے

اس کے دو جواب ہیں ایک جواب تو یہ ہے کہ حربی نے جب اپنے ابناء پر امان طلب کیا تو گویا اس نے
نسل باقی رکھنے کیلئے امان طلب کیا اور نسل کی بقاء اس صورت میں ہے جب کہ ابناء اور ابناء الابناء دونوں
کو امان دیا جائے پس بمعنی اقتضاء نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز ابناء سے مطلقًا فروع مراد
ہوں گے۔ اور امان طلب کرنے والے کا مقصد یہ ہوگا کہ میرے فروع کو امان دیا جائے اور فروع کا
لفظ بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے لہٰذا اس امان میں بیٹے اور پوتے دونوں داخل ہوں گے
مگر دونوں کا امان میں داخل ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کے طریقہ پر نہیں ہوگا بلکہ عموم مجاز کے طور
پر ہوگا۔ عموم مجاز کا مطلب یہ ہے کہ لفظ سے ایسے عام معنی مراد لئے جائیں جس کا ایک فرد حقیقی معنی بھی
ہو اور مجازی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جیسا کہ یہاں لفظ ابناء سے فروع مراد لئے گئے اور فروع کا ایک فرد
ابناء (بیٹے) بھی ہیں اور ابناء الابناء (پوتے) بھی ہیں اسی طرح جب موالی پر امان طلب کیا گیا تو اس کا
مقصد بھی موالی کی نسل کو باقی رکھنا ہے اور یہ مقصد اسی وقت پورا ہو سکتا ہے جب کہ موالی اور
موالی کے موالی دونوں کو امان حاصل ہو پس اقتضاء نسل کے قرینہ کی وجہ سے بطریق عموم مجاز یہاں
بھی دونوں امان میں داخل ہوں گے اور امان دونوں کو حاصل ہوگا۔

دوسرا جواب جس کو مصنفؒ نے خود بیان فرمایا ہے یہ ہے کہ مذکورہ امان، ابناء (بیٹوں) اور
موالی (معتق بفتح التاء) کو تو بالذات اور بالارادہ شامل ہوگا۔ مگر چونکہ لفظ ابناء بظاہر ابناء الابناء (پوتوں)
کو بھی شامل ہے جیسا کہ "یا بنی آدم" میں آدم کے پوتے بھی داخل ہیں اور موالی کا لفظ عرفًا موالی کے
موالی پر بھی بولا جاتا ہے اسلئے ابناء الابناء اور موالی کے موالی کا اس امان میں داخل ہونا تبعًا ثابت

اجداد اور جدات بھی داخل ہو جائیں اسلئے کہ لفظ آباء اور لفظ امہات بھی بظاہر اجداد اور جدات کو شامل ہے پس مصنف نے اپنے اس قول سے اس کا جواب دیا ہے کہ بخلاف آباء اور امہات پر امان طلب کرنے کے کہ اجداد اور جدات داخل نہیں ہوتے اسلئے کہ یہ بطریق تبعیت ہے لہذا یہ فروع کے مناسب ہوگا نہ کہ اصول کے۔ یعنی یہ تناول ظاہری شئی مذکور کیلئے تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا یہ ابناء الابناء اور موالی کے موالی کیلئے ہی مناسب ہے کیونکہ یہ اطلاق اور خلقت دونوں میں فروع ہیں مگر اجداد اور جدات اسلئے کہ وہ اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور امہات کے فروع ہیں لیکن خلقت میں اصول ہیں۔ پس لفظ میں یہ الٹے تابع کیسے صحیح ہوں گے اور کتابت اس کے باپ کی طرف سرایت کرے گی اس صورت میں جبکہ مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا ہو نہ اسلئے کہ یہ دخول بالتبع ہے کیونکہ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جس میں وہ تبعاً داخل ہو بلکہ یہ صلہ اور احسان کو ثابت کرنے کیلئے ہے اسلئے کہ معنے جب اپنے باپ کو خرید تو وہ اس پر بحق ابوت حر ہو جائے گا پس جب مکاتب نے اپنے باپ کو خریدا تو اس کا باپ اس پر مکاتب ہو جائیگا تاکہ ہر ایک کا عمل اس کے حسب حال متحقق ہو اور باری تعالیٰ کے قول حرمت علیکم امہاتکم میں جدات کے نکاح کی حرمت اجماع یا دلالۃ النص سے ثابت ہے یا یہاں احتیاطاً امہات کو اصول کے معنی میں کر دیا گیا ہے۔

تشریح:۔ شارح نور الانوار ملا جیون نے کہا کہ ماتن میں مذکور جواب پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے ابناء الابناء کو ابناء کے امان میں اور موالی الموالی کو موالی کے امان میں شبہ کی وجہ سے احتیاطاً داخل کیا ہے پس اسی طرح جب آباء کیلئے امان طلب کیا جائے تو اس امان میں احتیاطاً مذکور مشبہ کا اعتبار کرتے ہوئے اجداد (دادا اور نانا) کو بھی داخل ہونا چاہئے تھا اور امہات کیلئے امان طلب کرنے کی صورت میں جدات (دادی اور نانی) کو داخل ہونا چاہئے تھا کیونکہ لفظ آباء بظاہر اجداد کو اور لفظ امہات بظاہر جدات کو شامل ہوتا ہے حالانکہ آپ حضرات کے نزدیک اجداد آباء کے لئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتے اور جدات امہات کیلئے طلب کردہ امان میں داخل نہیں ہوتیں۔

فاضل مصنف نے اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ آباء کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل نہ ہونا اور امہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل نہ ہونا اسلئے ہے کہ آباء کا ظاہری تناول اجداد پر اور امہات کا ظاہری تناول جدات پر تابع ہونے کے طور پر ہے لہذا آباء کیلئے طلب کردہ امان میں اجداد کا داخل ہونا اور امہات کیلئے طلب کردہ امان میں جدات کا داخل ہونا بطریق تبعیت ہوگا یعنی اس دخول میں اجداد آباء کے تابع ہوں گے اور جدات امہات کے تابع ہوں گی۔ حالانکہ اجداد اور جدات اگرچہ اطلاق لفظ میں آباء اور امہات کے فروع اور تابع ہیں لیکن خلقت اور پیدائش میں اصول ہیں اور آباء اور امہات ان کے تابع ہیں۔ پس جب اجداد اور جدات خلقت میں اصول ہیں تو وہ لفظ میں آباء اور امہات

سے تابع کس طرح ہو سکتے ہیں یعنی اجداد و جدات کو آباء اور امہات کے تابع کرنے میں تابع (فروع) کو اصل اور اصل کو تابع کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ بات قطعاً غیر معقول ہے بہر حال اس غیر معقول بات سے بچنے کیلئے کہا گیا کہ آباء کے واسطے طلب کردہ امان میں اجداد داخل نہیں ہوں گے اور امہات کے واسطے طلب کردہ امان میں جدات داخل نہیں ہوں گی۔ اور رہے ابناء الابناء اور موالی الموالی تو وہ ابناء اور موالی کے اطلاق لفظ اور خلقت دونوں طرح فروع اور تابع ہیں لہذا بطریق تبعیت ابناء کیلئے طلب کردہ امان میں ابناء الابناء کے داخل ہونے میں اور موالی کیلئے طلب کردہ امان میں موالی الموالی کے داخل ہونے میں کوئی خرابی نہیں ہے بہر حال جب ان دونوں مسئلوں میں اس قدر فرق ہے تو ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔

"وانما سری الکتابۃ الخ" سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب مکاتب نے اپنے باپ کو خرید لیا تو وہ اپنے مکاتب بیٹے پر مکاتب ہو جاتا ہے یعنی باپ اپنے بیٹے کا مکاتب ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں باپ جو اصل ہے وہ اپنے مکاتب بیٹے کا تابع ہو جاتا ہے اور اس میں بھی اصل کا تابع اور تابع کا اصل ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ یہ غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ انسان اس بات کا مکلف ہے کہ وہ اپنے والدین پر احسان اور صلہ رحمی کرے اور والدین کو بری حالت سے نکال کر اچھی حالت میں رکھے۔ یعنی ان کیساتھ حسن سلوک اور صلہ رحمی کرنا ہے پس یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جس کے اطلاق کی وجہ سے باپ، بیٹے کے تابع ہو کر مکاتب ہوگا بلکہ بیٹے کیساتھ احسان اور صلہ رحمی کو ثابت کرنے کیلئے مکاتب باپ کیطرف کتابت سرایت کر گئی یعنی باپ مکاتب ہو گیا اور جب ایسا ہے تو کتابت میں باپ کا بیٹے کے تابع ہونا لازم نہ آئیگا۔ اسی صلہ رحمی کو متحقق کرنے کیلئے کہا گیا کہ اگر کسی آزاد آدمی نے اپنے باپ کو خرید لیا تو یہ باپ اپنے بیٹے پر آزاد ہو جائیگا جیسا کہ حدیث میں ہے "من ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ" پس اسی طرح جب مکاتب اپنے باپ کو خریدے گا تو وہ بھی اپنے بیٹے پر مکاتب ہو جائے گا۔ یعنی ہر ایک آدمی کی طرف سے اس کے حال کے مطابق صلہ اور احسان متحقق ہوگا۔

"وانما حرمۃ نکاح الجدات الخ" سے بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ آیت "حرمت علیکم امہاتکم" میں جدات امہات میں داخل ہیں یعنی اس آیت سے جس طرح انسان پر اپنی امہات سے نکاح کرنا حرام ہے اسی طرح اپنی جدات سے نکاح کرنا بھی حرام ہے پس یہاں بھی اصول (جدات) فروع (امہات) کے تابع ہو گئے ہیں حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ اصول کا تابع ہونا غیر معقول بات ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے بلکہ اجماع سے یا بدلالۃ النص سے ثابت ہے اور جب جدات کے نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت نہیں ہے تو نکاح کی حرمت میں جدات (اصول) کا فروع (امہات) کے تابع ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت میں عموم مجاز کے طور پر امہات سے اصول مراد ہیں یعنی انسان پر اس کے اصول سے نکاح کرنا حرام کر دیا گیا ہے اور انسان کے اصول میں چونکہ امہات اور جدات دونوں ہیں اسلئے جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا اور جب جدات کا امہات کے تابع ہونا لازم نہیں آیا تو کوئی اشکال بھی واقع نہ ہوگا۔

وَيَقَعُ عَلَى الْمِلْكِ وَالْإِجَارَةِ وَالدُّخُولِ حَافِيًا أَوْ مُتَنَعِّلًا فِيمَا إِذَا حَلَفَ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ شَخْصٌ لَا يَضَعُ قَدَمَهُ فِي دَارِ فُلَانٍ فَإِنَّ حَقِيقَةَ وَضْعِ الْقَدَمِ فِيهَا أَنْ يَكُونَ حَافِيًا وَمَجَازَهُ أَنْ يَكُونَ مُتَنَعِّلًا وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَكَذَا حَقِيقَةُ دَارِ فُلَانٍ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْمِلْكِ لَهُ وَمَجَازُهُ أَنْ تَكُونَ بِطَرِيقِ الْإِجَارَةِ وَالْعَارِيَةِ وَقَدْ قُلْتُمْ إِنَّهُ يَحْنَثُ بِكِلَا الْأَمْرَيْنِ فَيَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ۔

ترجمہ: اور دار کا اطلاق ملک اور اجارہ، اور گھر میں ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر داخل ہونے پر ہوگا اس صورت میں جب کوئی یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں اپنا قدم نہیں رکھے گا۔ یہ دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا۔ اسلئے کہ گھر میں وضع قدم کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ننگے پاؤں ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ جوتے پہن کر ہو اور تم نے کہا ہے کہ یہ شخص دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا لہذا جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔ اور دار فلاں کی حقیقت یہ ہے کہ بطریق ملک ہو اور اس کا مجاز یہ ہے کہ بطریق اجارہ اور بطریق عاریت ہو حالانکہ تم نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں حانث ہو جائیگا پس دوسری وجہ سے جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آئے گا۔

تشریح: اس عبارت میں مذکورہ قاعدے (جمع بین الحقیقت والمجاز نا جائز ہے) پر دوسرا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "واللہ لا اضع قدمی فی دار خالد" خدا کی قسم اپنا قدم خالد کے گھر میں نہیں رکھوں گا پھر یہ شخص اگر خالد کے گھر میں ننگے پاؤں داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا اور اگر جوتے پہن کر داخل ہوا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ حالانکہ اس صورت میں جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے اس طور پر کہ گھر میں قدم رکھنے کی حقیقت یہ ہے کہ ننگے پاؤں داخل ہو کیونکہ وضع الشئی فی الشئی کا مطلب یہ ہے کہ دوسری شئی کا پہلی شئی کیلئے بلا واسطہ ظرف ہو اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ

دار کو قدم کیلئے بلا واسطہ ظرف بنایا جائے اور بلا واسطہ ظرف بنانا اس وقت متحقق ہوگا جب کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا پایا جائے۔ بہرحال یہ بات مسلم ہے کہ ننگے پاؤں گھر میں داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کی حقیقت ہے اور جوتے پہن کر داخل ہونا یہ وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں کیونکہ جوتے پہن کر داخل ہونے والے شخص سے اگر داخل ہونے کی نفی کی جائے اور یوں کہا جائے کہ یہ شخص دار خالد میں داخل نہیں ہوا اور اس نے دار خالد میں اپنا قدم نہیں رکھا تو درست ہے اور کسی معنی سے لفظ کی نفی کا صحیح ہونا اس معنی کے مجازی ہونے کی علامت ہے جیسا کہ مجاز کی شرط کی بحث میں گذر چکا ہے بہرحال جوتے پہن کر داخل ہونا وضع قدم فی دار خالد کے مجازی معنی ہیں۔ پس آپ کے نزدیک چونکہ یہ شخص ننگے پاؤں اور جوتے پہن کر دونوں طرح داخل ہونے سے حانث ہو جاتا ہے اسلئے آپ کے نزدیک بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم آتا ہے حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے اسی مثال میں دوسری وجہ سوال یہ ہے کہ دار خالد کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کی ملک ہو اور خالد اس کا مالک ہو اور مجازی معنی یہ ہیں کہ وہ گھر خالد کے پاس کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ کیونکہ خالد کے مملوکہ گھر کے بارے میں یہ کہنا تو درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا درست نہیں ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہی حقیقت کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ خالد کا مملوکہ گھر دار خالد کی حقیقت ہے اور کرایہ اور عاریت کے گھر کے بارے میں یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ یہ گھر خالد کا نہیں ہے اور یہ مجاز ہونے کی علامت ہے پس ثابت ہو گیا کہ کرایہ اور عاریت کا مکان دار خالد کے مجازی معنی ہیں اور آپ یہ فرما چکے ہیں کہ قسم کھانے والا خالد کے مملوکہ مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائے گا اور کرایہ اور عاریت کے مکان میں داخل ہوگا تو بھی حانث ہو جائے گا۔ اور یہ جمع بین الحقیقت والمجاز ہے، حالانکہ آپ کے نزدیک جمع بین الحقیقت والمجاز ناجائز ہے۔

فأجيب بأنه إنما يقع هذا الحنث على الملك والإجارة جميعاً وكذا على الدخول حافياً أو منتعلاً في قوله لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز وهو الدخول ونسبة السكنى فيراد من قوله لا يضع قدمه لا يدخل وهو معنى مجازي شامل للدخول حافياً أو منتعلاً فيحنث بعموم المجاز لا بالجمع بين الحقيقة والمجاز هذا إذا لم يكن له نية فإن كانت له نية فخص ماشياً حافياً أو منتعلاً ماشياً أو راكباً فإن وضع القدم مقطوعاً عن الدخول لم يحنث لأن حقيقته مهجورة ولا تحمل ويراد من قوله في دار فلان نسبة السكنى وهو معنى مجازي شامل للملك

بھی نکل کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا اور اگر جوتے پہن کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو ننگے پاؤں داخل ہونے
سے حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر پیادہ پا داخل نہ ہونے کی نیت کی تو سوار ہو کر داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا
اور اگر سوار ہو کر داخل نہ ہونے کی نیت کی تو پیادہ پا داخل ہونے سے حانث نہ ہوگا۔ اور اگر قسم کھانے
والے نے صرف اپنے قدم رکھے اور خود اندر داخل نہیں ہوا اس طور پر کہ دروازہ سے باہر لیٹ کر
قدم گھر کے اندر داخل کئے اور باقی جسم گھر سے باہر رکھا تو اس صورت میں یہ شخص حانث نہ ہوگا کیونکہ
صرف قدم کو اندر رکھنا اور باقی جسم کو باہر رکھنا یہ وضع قدم کی حقیقت ہے لیکن حقیقت مہجورہ ہے اور
حقیقت مہجورہ (متروکہ) پر عمل نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اس پر کوئی عمل نہ ہوگا اور ایسا کرنے سے قسم کھانے والا
شخص حانث نہ ہوگا اور یہ حقیقت مہجورہ اسلئے ہے کہ عرفاً وضع قدم سے صرف دخول سمجھا جاتا ہے، اور
قدم کا اندر اور جسم کا باہر رکھنا نہیں سمجھا۔ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ عموم مجاز کیلئے یہ شرط ہے کہ حقیقت
معنی مجازی کے افراد میں سے ایک فرد ہو اور جب حقیقت معنی مجازی کا ایک فرد ہوتا ہے تو عموم مجاز
ماننے کی وجہ سے اس صورت میں یعنی قدم اندر اور جسم باہر رکھنے کی صورت میں بھی حانث ہونا چاہئے
تھا حالانکہ آپ نے فرمایا ہے کہ حالف اس صورت میں حانث نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ متن میں عموم مجاز سے اصطلاحی عموم مجاز مراد نہیں ہے بلکہ مجاز کا مطلق ہونا مراد
ہے یعنی مجاز مطلق ہو کسی قید کیساتھ مقید نہ ہو اور جب ایسا ہے تو کوئی اشکال واقع نہ ہوگا۔

سوال کی دوسری شق کا جواب یہ ہے کہ دار مملوکہ اور دار اجارہ اور دار مستعارہ میں داخل ہونے
سے حانث ہونا بھی عموم مجاز کی وجہ سے ہے نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، کیونکہ قول "دار خالد"
سے "نسبت سکنیٰ خالد" مراد ہے یعنی خالد کے دار مسکونہ میں داخل نہیں ہوں گا، اور یہ معنی مجازی سب
دار مملوکہ، دار اجارہ، دار مستعارہ سب کو شامل ہے یعنی خالد جس گھر میں رہتا ہے وہ گھر اسکا مملوکہ
ہو یا کرایہ کا ہو یا عاریۃً لیا ہوا ہو۔ یہ کلام سب کو شامل ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ دار سے لذاتہا
عداوت نہیں کی جاتی بلکہ اس میں رہنے والے کی وجہ سے اس سے عداوت کی جاتی ہے اسلئے "دار خالد"
سے مراد "مسکن خالد" لیا گیا ہے اور "مسکن خالد" خالد کے ہر مسکونہ گھر کو شامل ہے۔ لہٰذا ان تینوں
سے ہر ایک گھر میں داخل ہونے سے حانث ہو جائے گا عموم مجاز کی وجہ سے حانث ہوگا نہ کہ جمع بین
الحقیقت والمجاز کی وجہ سے، اور جب دار مملوکہ اور دار مستاجرہ اور دار مستعارہ میں داخل ہونے سے
حانث ہونا عموم مجاز کی وجہ سے ہے اور جمع بین الحقیقت والمجاز کی وجہ سے نہیں ہے تو مذکورہ جمع بین
الحقیقت والمجاز کا سابقہ اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔

شارح فرماتے ہیں کہ اس جواب پر ایک اعتراض وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ فتاویٰ قاضی خان میں
مذکور ہے کہ وہ مکان جس میں قسم کھانے والا داخل ہوا ہے اگر وہ خالد کا مسکونہ اور رہائشی مکان ہو

بلکہ خالد کو مملوکہ مکان ہو مگر خالد اس میں رہائش نہ کرتا ہو بلکہ خالی پڑا ہوا ہو تو حالف اس میں داخل ہونے سے بھی حانث ہو جائیگا۔ حالانکہ اس میں داخل ہونے سے حانث نہ ہونا چاہئے تھا۔ کیونکہ یہ مکان مسکنِ خالد کے قبیل سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ "مسکن" عام ہے تحقیقی ہو یعنی بالفعل اس میں رہتا ہو یا تقدیری ہو یعنی فی الحال اگرچہ اس میں نہ رہتا ہو لیکن اس میں رہنے کی پوری قدرت ہو جیسے خالد کے مملوکہ مکان میں اگرچہ فی الحال رہائش نہیں رکھتا ہے لیکن اس میں رہائش کرنے کی خالد کو پوری قدرت حاصل ہے لہٰذا یہاں مسکن تقدیری موجود ہے لہٰذا اس مکان میں داخل ہونے سے بھی حالف حانث ہو جائیگا۔ یہ خیال رہے کہ یہ اعتراض صرف فتاویٰ قاضی خان کے بیان پر وارد ہوگا ورنہ شمس الائمہ کے نزدیک اس طرح کے مکان میں داخل ہونے سے حالف حانث نہ ہوگا کیونکہ اس مکان سے خالد کے مسکن کی نسبت منقطع ہے حالانکہ حالف نے مسکن کو خالد کی طرف منسوب کیا ہے۔

وَإِنَّمَا يَحْنَثُ إِذَا قَدِمَ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فِي قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ تَقْرِيْرُهُ أَنَّهُ إِذَا حَلَفَ أَحَدٌ فَقَالَ عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ فَالْيَوْمُ حَقِيْقَةٌ فِي النَّهَارِ وَمَجَازٌ فِي اللَّيْلِ وَأَنْتُمْ جَمَعْتُمْ بَيْنَهُمَا وَقُلْتُمْ بِأَنَّهُ إِنْ قَدِمَ فُلَانٌ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا يُعْتَقُ الْعَبْدُ

ترجمہ:۔ اور حالف اپنے قول "عبدی حر یوم یقدم فلان" میں حانث ہو جائیگا جب کہ فلاں شخص رات یا دن میں آئے۔ یہ تیسرے سوال مقدر کا جواب ہے۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کسی نے قسم کھائی اور یہ کہا "عبدی حر یوم یقدم فلان" تو "یوم" دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے اور تم نے ان دونوں کو جمع کیا اور یہ کہا کہ اگر فلاں رات یا دن میں آجائے تو غلام آزاد ہو جائیگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں مذکورہ قاعدہ پر ایک تیسرا اعتراض ذکر کیا گیا ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی آدمی نے کہا کہ اگر آج فلاں شخص آجائے تو میرا غلام آزاد ہے پس فلاں اگر آج دن میں آگیا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر دن گذرنے کے بعد رات میں آیا تو بھی اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ حالانکہ لفظ یوم دن کے معنی میں حقیقت ہے اور رات کے معنی میں مجاز ہے پس احناف کے نزدیک دن اور رات دونوں وقتوں میں فلاں کے آنے سے غلام کا آزاد ہونا جمع بین الحقیقت والمجاز کا ارتکاب کرنا ہے حالانکہ یہ تم حنفیوں کے نزدیک ناجائز ہے۔

فوائد: یمین: شرعاً اس مضبوط عقد کا نام ہے جسکے ذریعہ حالف کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا عزم کرے یمین میں تعلیق بھی داخل ہے کیونکہ تعلیق کہتے ہیں ایک جملہ کے مضمون کے حصول کا دوسرے جملہ کے مضمون کے حصول کیساتھ مربوط ہونا اور تعلیق میں حانث ہوتا ہے مگر جس چیز کو معلق کیا گیا ہے وہ واقع ہو جائے جیسے کسی نے کہا "ان جاء خالد فعبدی حر" اگر خالد آگیا تو میرا غلام آزاد ہے جیسے خالد کے آتے ہی غلام کی آزادی واقع ہو جائے گی بہرحال تعلیق بھی شرعاً یمین ہوتی ہے۔

فَأَجَابَ بِأَنَّهُ إِنَّمَا يَحْنَثُ فِي هٰذَا الْمِثَالِ بِالْقُدُوْمِ لَيْلًا أَوْ نَهَارًا لِأَنَّ الْيَوْمَ أُرِيْدَ بِهِ الْوَقْتُ وَهُوَ عَامٌّ أَيِ الْوَقْتُ مَعْنًى مَجَازِيٌّ شَامِلٌ لِلنَّهَارِ وَاللَّيْلِ فَيَحْنَثُ بِاعْتِبَارِ عُمُوْمِ الْمَجَازِ لَا بِاعْتِبَارِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَقِيْلَ هُوَ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ النَّهَارِ وَبَيْنَ مُطْلَقِ الْوَقْتِ وَيُرِيْدُ هٰهُنَا مَعْنَى الْوَقْتِ وَبِالْجُمْلَةِ لَا بُدَّ هٰهُنَا مِنْ بَيَانِ ضَابِطَةٍ يُعْرَفُ بِهَا أَنَّهُ فِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ وَفِي أَيِّ مَوْضِعٍ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ فَقِيْلَ إِذَا كَانَ الْفِعْلُ مُمْتَدًّا يُرَادُ بِهِ النَّهَارُ لِأَنَّهُ زَمَانٌ مُمْتَدٌّ يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ مِعْيَارًا لِلْفِعْلِ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ مُمْتَدٍّ يُرَادُ بِهِ الْوَقْتُ الْمُطْلَقُ لِأَنَّهُ يَكْفِيْ لِذٰلِكَ الْفِعْلِ جُزْءٌ مِنَ الْوَقْتِ ثُمَّ إِنَّهُمُ اخْتَلَفُوْا فِي أَنَّهُ أَيُّ فِعْلٍ يُعْتَبَرُ فِي هٰذَا الْبَابِ الْمُضَافُ إِلَيْهِ أَوِ الْعَامِلُ فَالضَّابِطَةُ أَنَّهُ إِذَا كَانَا مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ أَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ النَّهَارُ وَإِنْ كَانَا غَيْرَ مُمْتَدَّيْنِ مِثْلُ عَبْدِيْ حُرٌّ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ يُرَادُ بِالْيَوْمِ الْوَقْتُ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا مُمْتَدًّا دُوْنَ الْآخَرِ مِثْلُ أَمْرُكِ بِيَدِكِ يَوْمَ يَقْدَمُ فُلَانٌ أَوْ أَنْتِ طَالِقٌ يَوْمَ يَرْكَبُ زَيْدٌ فَالْمُعْتَبَرُ هُوَ الْعَامِلُ دُوْنَ الْمُضَافِ إِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ -

ترجمہ: مصنفؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ فلاں شخص اس مثال میں رات یا دن میں آنے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ یوم سے وقت مراد ہے اور وہ عام ہے یعنی وقت مجازی معنی ہے رات اور دن دونوں کو شامل ہے جیسے حانث عموم مجاز کے اعتبار سے حانث ہو جائے گا نہ کہ جمع بین الحقیقت والمجاز کے اعتبار سے اور کہا گیا کہ یہ دن اور مطلق وقت کے درمیان مشترک ہے پس یہاں وقت کے معنی مراد ہیں الحاصل یہاں ایک ایسے ضابطہ کو بیان کرنا ضروری ہے جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ یوم سے کس جگہ دن مراد ہوتا ہے اور کس جگہ وقت مراد ہوتا ہے چنانچہ کہا گیا کہ جب فعل ممتد ہو تو یوم سے دن مراد ہوتا ہے اسلئے کہ دن بھی زمانہ ممتد ہے فعل کیلئے معیار بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اگر فعل غیر ممتد ہو تو یوم سے وقت مطلق مراد ہوتا ہے اسلئے کہ اس فعل کیلئے وقت کا ایک جزء بھی کافی ہے لیکن اس بارے میں اختلاف کیا گیا کہ اس باب میں کونسا فعل معتبر

قیل انہ ینبغی ان تقرأ رجب غیر منون لیکون المراد رجب ھذہ السنۃ فیظھر ثمرتہ فی الفوات بخلاف ما اذا کان رجبا من العمر فانہ لا تظھر ثمرتہ الا عند الموت بالایصاء بالفدیۃ وھذا ای ما ذکرنا عند ابی حنیفۃ ومحمد رحمھما اللہ بخلاف ابی یوسف رحمہ اللہ فانہ عندہ نذر فی الاول ویمین فی الثانی وان لم ینو شیئا او نوی النذر مع نفی الیمین او بلا نفیہ یکون نذرا بالاتفاق وان نوی الیمین مع نفی النذر یکون یمینا بالاتفاق والاعتراض انما ھو علی الوجھین الاولین فقط منھما۔

ترجمہ: اور نذر اور یمین دونوں اس صورت میں مراد ہوں گے جبکہ کسی نے کہا "بشرط علی صوم رجب" یہ بھی ایک دوسرے سوال کا جواب ہے اس کی تقریر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے "بشرط علی صوم رجب" اور اس سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا صرف یمین کی نیت کی۔ اور اس کے دل میں نذر کا خیال بھی پیدا نہیں ہوا۔ تو نذر اور یمین دونوں مراد ہوں گی نذر اس کے حقیقی معنی ہیں اور یمین اس کے مجازی معنی ہیں پس حقیقت و مجاز کا جمع ہونا لازم آئے گا حتی کہ کہا گیا کہ صوم رجب کے فوت ہونے سے نذر کی وجہ سے قضاء اور یمین کی وجہ سے کفارہ لازم آئے گا۔ اسی وجہ سے کہا گیا کہ مناسب یہ ہے کہ رجب کو بلا تنوین پڑھا جائے تاکہ اس سال کا رجب مراد ہو اور اس کا ثمرہ فوت ہونے کی صورت میں ظاہر ہو برخلاف اس صورت کے جبکہ عمر کا کوئی بھی رجب ہو تو اس کا ثمرہ نہیں ظاہر ہوگا مگر موت کے وقت فدیہ کی وصیت کرنے کی صورت میں اور یہ سوال امام ابو حنیفہ اور امام محمد پر وارد ہوتا ہے برخلاف امام ابو یوسف کے اسلئے کہ ان کے نزدیک پہلی صورت میں نذر ہے اور دوسری صورت میں یمین ہے اور اگر کوئی نیت نہیں کی یا یمین کی نفی کیساتھ یا بغیر نفی کے نذر کی نیت کی تو وہ بالاتفاق نذر ہوگی۔ اور اگر نذر کی نفی کیساتھ یمین کی نیت کی تو یہ بالاتفاق یمین ہوگی اور اعتراض پہلی دو صورتوں کی بنا پر طرفین کے مذہب پر ہے۔

تشریح: اس عبارت میں سابقہ قاعدہ پر چوتھا اعتراض کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا "بشرط علی صوم رجب" اور اس کلام سے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی یا فقط یمین کی نیت کی اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال تک نہ آیا تو یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہوگا یعنی اگر رجب میں روزے نہ رکھے تو نذر کی وجہ سے اس شخص پر ان روزوں کی قضاء واجب ہوگی اور یمین کی وجہ سے اس پر کفارہ یمین واجب ہوگا بہرحال مذکورہ دونوں صورتوں میں یہ کلام نذر اور یمین دونوں ہے اور نذر اس کلام کے حقیقی معنی ہیں اسلئے کہ یہ کلام نذر کیلئے موضوع ہے اور اس کلام سے نذر کے معنی کا مراد ہونا نیت پر بھی موقوف نہیں ہے بلکہ اس کلام سے نذر کے معنی بغیر قرینہ کے مفہوم ہوتے ہیں اور یہ سب باتیں حقیقت

رکھنے کی صورت میں اس پر صرف کفارۂ یمین واجب ہوگا، اور روزوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔ شارحؒ نے پھر وہی بات کہی کہ پہلی دو صورتوں میں جب نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو یا صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا اثباتاً یا نفیاً خیال بھی نہ ہو یہی جمع بین الحقیقت والمجاز کا اعتراض صرف طرفین کے مذہب پر واقع ہوگا، ابو یوسفؒ کے مذہب پر واقع نہ ہوگا۔

فأجاب المصنف بأنه إنما أريد النذر واليمين جميعا في هذه الصورة لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه وتقريره أن قوله لله علي صيغة نذر وهو معناه الموضوع له ولكن صوم رجب مثلا كان قبل النذر مباح الفعل والترك وبعد النذر صار الفعل واجبا والترك حراما فيكون موجب هذا إيجاب المباح تحريم المباح الذي هو الترك وتحريم الحلال يمين لأن النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية أو العسل على نفسه فسمى الله ذلك يمينا وقال لم تحرم ما أحل الله لك ثم قال قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم فعلم أن تحريم الحلال يمين فيكون اليمين موجبا للكلام لا مرادا بطريق المجاز ولهذا لا يحتاج إلى النية إذا كان موجبا له وإن قصد به اليمين لا يحتاج إلى النية لأن موجب الشيء لا يحتاج إلى النية إلا أن يقال إنها كالحقيقة المهجورة فلذا يحتاج إلى النية وقيل إن النذر هي المرادة من اللفظ واليمين إنما يثبت من حيث مقتضى اللفظ ولكن هذا إنما يصح إذا نوى اليمين فقط وأما إذا نواهما فقد دخل الثاني تحت الإرادة وإن لم يكن متناولا إياه وقيل إن قوله لله بمعنى والله صيغة يمين وقوله علي صيغة نذر فلا يجتمعان في لفظ واحد.

ترجمہ: پس مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس صورت میں نذر اور یمین دونوں مراد ہیں کیونکہ یہ کلام اپنے صیغہ کے اعتبار سے نذر ہے اور اپنے موجَب کے اعتبار سے یمین ہے اور اس کی توضیح اس طرح ہے کہ اس کا قول لِلّٰہِ عَلَیَّ نذر کا صیغہ ہے، اور نذر اس کا معنی موضوع لہ ہے، اور مثلاً نذر سے پہلے رجب کا روزہ مباح الفعل اور مباح الترک دونوں تھا اور نذر کے بعد فعل واجب اور ترک حرام ہوگیا پس اس نذر کے موجب سے اس مباح یعنی ترک فعل کا حرام کردینا لازم آئے گا اور حلال کو حرام کرنا یمین ہے اسلئے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو یا شہد کو اپنی ذات پر حرام کرلیا تھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے اس کو یمین کے ساتھ موسوم کیا اور فرمایا آپ اللہ کی حلال کردہ چیز کو کیوں حرام کرتے ہیں۔ پھر فرمایا مقرر کردیا

ایسا ہے تو تثنیہ میں الحقیقت و مجاز کا اعتراض بھی واقع نہ ہوگا۔ البتہ اس پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ یمین جب اس کلام کا موجب ہے تو یمین بغیر نیت کے ثابت ہونی چاہیے تھی کیونکہ نذر کا موجب نیت کا محتاج نہیں ہوتا حالانکہ یمین کا ثبوت بغیر نیت کے نہیں ہوتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام کیلئے یمین حقیقت مہجورہ کے مانند ہے کیونکہ مباح چیز کو حرام کرنا اگرچہ اس کلام صیغہ نذر کیلئے لازم ہے یعنی مذکورہ نذر سے اگرچہ تحریم مباح لازم آتا ہے لیکن اس سے عادۃً یمین کے معنی طلب کیے گئے ہیں جیساکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو سے یمین کے معنی طلب کیے گئے ہیں یعنی جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک یمین لغو، یمین کا معارض نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح عادۃً مذکورہ تحریم مباح پر یمین کا اطلاق نہیں کیا جاتا ہے اور جب مذکورہ تحریم مباح پر عادۃً یمین کا اطلاق استعمال نہیں کیا جاتا تو یہ یمین حقیقت مہجورہ کے مانند ہوگئی یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ کو عادۃً اور عرفاً چھوڑ دیا جاتا ہے اسی طرح اس یمین کو بھی چھوڑ دیا گیا ہے اور حقیقت مہجورہ پر عمل کرنے کیلئے چونکہ نیت کی ضرورت ہوتی ہے اسلئے اس یمین پر عمل کرنے کیلئے بھی نیت کی ضرورت ہوگی۔ لیکن یہ جواب بھی اعتراض سے خالی نہیں ہے اسلئے کہ جب یمین کا ارادہ کیا گیا اور یمین معنی مجازی ہیں اور نذر جو مذکورہ کلام کے معنی حقیقی ہیں وہ بھی مراد ہیں تو پھر حقیقت و مجاز دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا لازم آیا حالانکہ یہ مذکورہ قاعدہ کے خلاف ہے پس جواب کے ذریعہ جس اعتراض سے فرار اختیار کیا تھا اسی پر قرار لازم آیا۔ شاید شارح نے "الا ان یقال" کے ذریعہ جواب کے اسی ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ بعض حضرات مثلاً صاحب توضیح نے اصل اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ مذکورہ کلام "بشرط عموم مجاز" سے مراد یمین لی گئی ہے یعنی اس کلام سے صرف یمین کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہی نذر تو وہ اس کلام سے مراد نہیں ہے بلکہ صیغہ لفظ یعنی نفس کلام سے ثابت ہوئی ہے پس جب اس کلام سے صرف یمین مراد ہے اور نذر مراد نہیں ہے بلکہ نذر صیغہ لفظ سے ثابت ہوئی ہے تو ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا۔ اور جب ارادہ میں دونوں کا جمع ہونا لازم نہیں آیا تو یہ اجتماع ناجائز بھی نہ ہوگا کیونکہ ارادہ میں حقیقت و مجاز دونوں کا جمع ہونا ناجائز ہے اس کے علاوہ ناجائز نہیں ہے۔ مگر یہ جواب بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ جواب اس وقت تو درست ہوگا جب کہ متکلم نے مذکورہ کلام سے صرف یمین کی نیت کی ہو اور نذر کا دل میں خیال بھی نہ آیا ہو۔ لیکن اگر متکلم نے نذر اور یمین دونوں کی نیت کی ہو تو اس وقت یمین کی طرح نذر بھی ارادہ کے تحت داخل ہوگی اگرچہ نذر صیغہ کا ارادہ بھی ہو۔ اور جب نذر اور یمین دونوں ارادے کے تحت داخل ہیں تو پھر دوبارہ حقیقت و مجاز کا ارادے میں جمع کرنا لازم آیا۔ بہرحال یہ جواب بھی جامع اور مانع نہ ہوگا۔

بعض حضرات مثلاً شمس الائمہ نے اصل اعتراض کا جواب دیا ہے کہ متکلم کا کلام "للہ" قسم کے معنی میں یمین کا صیغہ ہے اور "علیّ" نذر کا صیغہ ہے پس نذر کا ارادہ ایک لفظ سے کیا گیا ہے اور یمین کا ارادہ دوسرے لفظ سے کیا گیا ہے اور جب ایسا ہے تو ایک لفظ سے دونوں کا ارادہ کرنا لازم نہیں آیا بلکہ دو لفظوں سے

ثُمَّ لَمَّا فَرَغَ الْمُصَنِّفُ عَنِ التَّعْرِيفَاتِ شَرَعَ فِي بَيَانِ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ فَقَالَ وَطَرِيقُ الْإِسْتِعَارَةِ الْإِتِّصَالُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ صُورَةً أَوْ مَعْنًى وَالْإِسْتِعَارَةُ فِي عُرْفِ الْأُصُولِيِّينَ يُرَادِفُ الْمَجَازَ وَعِنْدَ أَهْلِ الْبَيَانِ قِسْمٌ مِنَ الْمَجَازِ فَإِنَّ الْمَجَازَ عِنْدَهُمْ إِنْ كَانَتْ فِيهِ عَلَاقَةُ التَّشْبِيهِ يُسَمَّى اسْتِعَارَةً بِأَقْسَامِهَا وَإِنْ كَانَتْ فِيهِ عَلَاقَةٌ غَيْرُ التَّشْبِيهِ مِنْ عَلَاقَاتِ الْخَمْسِ وَالْعِشْرِينَ مِثْلُ السَّبَبِيَّةِ وَالْمُسَبَّبِيَّةِ وَالْحَالِ وَالْمَحَلِّ وَاللَّازِمِ وَالْمَلْزُومِ وَغَيْرِهَا يُسَمَّى مَجَازًا مُرْسَلًا وَالْمُصَنِّفُ عَبَّرَ عَنْ عَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ كُلِّهَا بِقَوْلِهِ صُورَةً وَعَنْ عَلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ الْمُسَمَّاةِ بِالتَّشْبِيهِ بِقَوْلِهِ مَعْنًى فَكَأَنَّهُ قَالَ وَطَرِيقُ الْمَجَازِ وُجُودُ الْعَلَاقَةِ بَيْنَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ وَالْمَجَازِيِّ بِعَلَاقَاتِ الْمَجَازِ الْمُرْسَلِ أَوْ بِعَلَاقَةِ الْإِسْتِعَارَةِ الْأَوَّلُ هُوَ الصُّورِيُّ وَالثَّانِي هُوَ الْمَعْنَوِيُّ وَأَرَادَ بِالصُّورِيِّ أَنْ تَكُونَ صُورَةُ الْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ مُتَّصِلًا بِصُورَةِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ بِنَوْعِ مُجَاوَرَةٍ بِأَنْ تَكُونَ سَبَبًا لَهُ أَوْ عِلَّةً أَوْ شَرْطًا أَوْ حَالًا أَوْ عَكْسَهَا وَبِالْمَعْنَوِيِّ أَنْ يَكُونَا مُشْتَرِكَيْنِ فِي مَعْنًى وَاحِدٍ خَاصٍّ مَشْهُورٍ بِهِ فِي الْعُرْفِ.

ترجمہ:- پھر مصنفؒ نے تعریفات کے بیان سے فارغ ہوکر مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اتصال ہو صوری ہو یا معنوی ہو۔ اصولیوں کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز مترادف ہیں اور اہل بیان کے نزدیک استعارہ مجاز کی قسم ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ ہو تو وہ اپنے تمام اقسام کیساتھ استعارہ کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس میں تشبیہ کے علاوہ پچیس علاقوں مثلاً سببیت اور مسببیت، حال اور محل، لازم اور ملزوم وغیرہ میں سے کوئی علاقہ ہو تو اس کو مجاز مرسل کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اپنے قول صورةً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ یعنی تشبیہ کو اپنے قول معنی سے تعبیر کیا ہے گویا انھوں نے یہ کہا کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ موجود ہو خواہ مجاز مرسل کے علاقوں میں سے ہو خواہ استعارہ کا علاقہ ہو۔ اول صوری ہے اور ثانی معنوی ہے اور صوری سے مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح مجاورت کی وجہ سے متصل ہو بایں طور کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا حال ہو یا اس کا برعکس ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ یہ دونوں معانی کسی ایسے خاص معنی میں شریک ہوں جو عرف میں مشبہ بہ کیساتھ مشہور ہو۔

تشریح:- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ جب مصنفؒ قاعدہ مذکورہ تصح بین الحقیقة والمجاز

کے عدم جواز پر چار تقریبات اور اس قاعدے پر وارد شدہ چار اعتراضات کے جوابات بیان فرمائیے تو اب یہاں سے مجاز کے علاقوں کا بیان شروع کر رہے ہیں چنانچہ فاضل مصنفؒ نے فرمایا کہ استعارہ کا طریقہ یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان صورۃً اتصال ہو یا معنیً اتصال ہو۔ جمہور اہل اصول کی اصطلاح میں استعارہ اور مجاز دونوں مترادف ہیں یعنی دونوں کی تعریف ایک ہے اور اہل بلاغت کے نزدیک استعارہ مجاز کی ایک قسم ہے کیونکہ اہل بلاغت کے نزدیک اگر مجاز میں تشبیہ کا علاقہ موجود ہو تو وہ استعارہ کے نام کیساتھ موسوم ہوتا ہے خواہ استعارہ کی کوئی بھی قسم ہو اور اگر تشبیہ کے علاوہ کوئی علاقہ ہو تو وہ مجاز مرسل کیساتھ موسوم ہوتا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ مصنفؒ نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو لفظ صورۃً سے تعبیر کیا ہے اور استعارہ کے علاقہ تشبیہ کو لفظ معنیً سے تعبیر کیا ہے۔ گویا مصنفؒ نے یوں کہا ہے کہ مجاز کا طریقہ یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان مجاز مرسل کے پچیس علاقوں میں سے کوئی ایک علاقہ موجود ہو یا استعارہ کا علاقہ یعنی علاقہ تشبیہ موجود ہو اول کو صوری اور ثانی کو معنوی کہتے ہیں۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ صوری سے مصنف کی مراد یہ ہے کہ معنی مجازی کی صورت معنی حقیقی کی صورت کیساتھ کسی طرح کی مجاورت کی وجہ سے متصل ہو اس طور پر کہ معنی مجازی، معنی حقیقی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا مانع ہو یا اس کا برعکس ہو یعنی معنی حقیقی، معنی مجازی کا سبب ہو یا علت ہو یا شرط ہو یا مانع ہو اور معنوی سے مراد یہ ہے کہ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں کسی ایسے معنی میں شریک ہوں جو معنی مشبہ بہ میں دوسرے معانی اور اوصاف کے مقابلہ میں زیادہ مشہور ہو۔

(فوائد) عبارت میں چونکہ استعارہ بالکنایہ کا لفظ آگیا ہے اسلئے استعارہ کی اقسام کا ذکر ضروری ہے چنانچہ عرض ہے کہ استعارہ کی چار قسمیں ہیں (۱) استعارہ بالکنایہ (۲) استعارہ تصریحیہ (۳) استعارہ تخییلیہ (۴) استعارہ ترشیحیہ۔ استعارہ بالکنایہ یہ ہے کہ ایک شئی کو دوسری شئی کیساتھ دل میں تشبیہ دے کر مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہو۔ اور استعارہ تخییلیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی لازم مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو ان دونوں کی مثال یہ ہے "انشبت المنیۃ اظفارہا" موت نے اپنے پنجے گاڑ دیئے۔ اس مثال میں موت کو درندے کیساتھ تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ یعنی موت کے علاوہ باقی تمام ارکان تشبیہ (مشبہ بہ، وجہ شبہ، ادات تشبیہ) ترک کر دیئے گئے ہیں لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوگا اور اظفار (ناخن) جو مشبہ بہ یعنی درندے کیلئے لازم ہیں ان کو مشبہ یعنی موت کیلئے ثابت کر دیا گیا ہے لہذا یہ استعارہ تخییلیہ ہوگا۔ اور استعارہ ترشیحیہ یہ ہے کہ مشبہ بہ متروک کا کوئی مناسب مشبہ مذکور کیلئے ثابت کر دیا گیا ہو جیسے "اولئک الذین اشتروا الضلالۃ بالہدی فما ربحت تجارتہم" میں منافقین کے استبدال ضلالت بالہدی کو خرید و فروخت کرنے والوں کے معاملہ کیساتھ

تشبیہ دی گئی ہے اور مشبہ کے علاوہ تمام ارکان تشبیہ کو ترک کر دیا گیا ہے مگر رنگ اور طراوت جو مشبہ بہ پھول
کے مناسبات میں سے ہے ان کو مشبہ یعنی متعلمین کے استعمال کیلئے ذکر کیا گیا ہے۔ استعارہ تصریحیہ
یہ ہے کہ مشبہ بہ کا ذکر کیا جائے اور مشبہ مراد لیا جائے جیسے رأیت اسداً یرمی میں نے شیر کو تیر اندازی کرتے
ہوئے دیکھا اس مثال میں مذکور اگرچہ مشبہ بہ یعنی اسد ہے مگر مراد مشبہ یعنی رجل شجاع ہے اور اس پر قرینہ
لفظ یرمی ہے۔ مجاز مرسل کے چند بعض علاقوں کو ذکر کیا گیا ہے ان کی تفصیل اس طرح ہے (۱) سبب کا اطلاق
مسبب پر یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا گیا ہو جیسے رعینا الغیث میں غیث (بارش) سبب ہے اور سبزہ
اور گھاس اس کا مسبب ہے پس اس مثال میں سبب یعنی غیث ذکر کیا گیا ہے مگر مراد مسبب یعنی سبزہ لیا گیا ہے،
کیونکہ چرنے کی چیز سبزہ اور گھاس ہوتی ہے نہ کہ بارش (۲) مسبب کا اطلاق سبب پر یعنی مسبب بول کر
سبب مراد لیا گیا ہو جیسے امطرت السماء نباتاً میں نبات مسبب ہے اور بارش اس کا سبب ہے پس اس
مثال میں نبات مسبب بول کر بارش (سبب) مراد لیا گیا ہے اور جیسے انی اعصر خمراً میں خمر مسبب ہے اور
انگور اس کا سبب ہے پس آیت میں خمر سے انگور مراد ہیں کیونکہ انگور نچوڑے جاتے ہیں نہ کہ خمر (۳) کل
کا اطلاق جزء پر یعنی کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہو جیسے آیت یجعلون اصابعھم فی آذانھم میں اصابع (انگلیوں) کو بول کر
انامل (پوروں) مراد لیا گیا ہے (۴) جزء کا اطلاق کل پر یعنی جزء بول کر کل مراد لیا گیا ہو جیسے فتحریر رقبۃ میں رقبہ
یعنی گردن جو غلام کا ایک جز ہے اس کو بول کر پورا غلام مراد لیا گیا ہے (۵) مقید کا اطلاق مطلق پر یعنی مقید بول کر
مطلق مراد لیا گیا ہو جیسے مشفر جو اونٹ کے ہونٹ کو کہتے ہیں تو مقید ہوا اس سے مطلق ہونٹ مراد
لیا گیا ہو خواہ وہ کسی کا بھی ہونٹ ہو (۶) مطلق کا اطلاق مقید پر یعنی مطلق بول کر مقید مراد لیا گیا ہو جیسے
مطلق یوم سے یوم قیامت کا ارادہ کیا گیا ہو (۷) مضاف کو حذف کرنے کے بعد مضاف الیہ کو اس کی جگہ رکھ دینا
جیسے واسئل القریۃ یعنی واسئل اہل القریۃ (۸) کسی چیز کو مآل کے اعتبار سے موسوم کر دینا یعنی جو چیز
آئندہ زمانہ میں وقوع پذیر ہوگی زمانہ حال ہی میں اس کے ساتھ موسوم کر دیا جائے جیسے سبق اول ہی میں
طالب علم کو مآل کے اعتبار سے مولوی صاحب کہہ دیا جاتا ہے یا حج کی درخواست منظور ہوتے ہی کسی کو حاجی
صاحب کہا جانے لگے (۹) کسی کو ما کان کے اعتبار سے موسوم کر دینا جیسے وآتوا الیتامی اموالھم میں بالغ ہونے
کے بعد بے باپ کے بچوں کو یتیم کہا گیا ہے کیونکہ مال یتامی ان کے بالغ ہونے کے بعد ان کے سپرد کیا جاتا
ہے بالغ ہونے سے پہلے سپرد نہیں کیا جاتا حالانکہ وہ بالغ ہونے سے پہلے یتیم تھے بالغ ہونے کے بعد یتیم
نہیں رہے لیکن بالغ ہونے کے بعد بھی ما کان کے اعتبار سے ان کو یتیم کہا گیا ہے (۱۰) محل کا اطلاق حال پر
یعنی محل بول کر حال مراد لیا گیا ہو جیسے فلیدع نادیہ میں نادیہ (مجلس) یعنی محل بول کر حال یعنی اہل مجلس کا ارادہ
کیا گیا ہے یا جیسے گلاس بول کر پانی مراد لیا جائے (۱۱) حال کا اطلاق محل پر یعنی حال بول کر محل مراد لیا گیا ہو
جیسے واما الذین ابیضت وجوھھم ففی رحمۃ اللہ میں رحمت سے جنت مراد ہے کیونکہ جنت رحمت خداوندی کا محل ہے۔

(۱۲) شئی کے آلہ کا اطلاق شئی پر یعنی آلہ شئی بول کر آلہ مراد لیا جائے جیسے واجعل لی لسان صدق فی الآخرین میں لسان (زبان) سے ذکر مراد ہے کیونکہ زبان ذکر کا آلہ ہے۔ (۱۳) احد الضدین کا اطلاق آخر پر جیسے بصیر (بینا) کا لفظ اعمی (نابینا) کیلئے بولا جائے یا اعمی کا لفظ بصیر کیلئے بولا جائے (۱۴) زیادت جیسے لیس کمثلہ شئی میں کاف کا زائد ہونا مجاز مرسل کا علاقہ ہے (۱۵) نکرہ کا اطلاق کلام مثبت میں عموم کیلئے جیسے علمت نفس یعنی کل نفس (۱۶) مجاورت یعنی مجاورت کی وجہ سے ایک شئی کا دوسری شئی پر اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسے جری المیزاب میں میزاب (پرنالہ) کا لفظ پانی کیلئے استعمال کیا گیا ہے (۱۷) احد البدلین کا اطلاق آخر پر جیسے فلان اکل الدم یعنی دم سے مراد دیت ہے پس اس مثال میں دم کا لفظ دیت کیلئے استعمال کیا گیا ہے حالانکہ دیت دم کا بدل ہے (۱۸) شئی معرف کا اطلاق واحد منکر پر جیسے ولقد امر علی اللئیم یسبنی (یعنی ایسے کمینہ آدمی کے پاس سے گذر جاتا ہوں جو مجھے گالیاں دیتا رہتا ہے) یہاں اللئیم معرف ہے مگر مراد ایک غیر معین کمینہ آدمی مراد ہے (۱۹) حذف یعنی کسی بھی چیز کو حذف کر دینا مجاز مرسل ہے جیسے انما الاعمال بالنیات میں لفظ ثواب محذوف ہے اور تقدیری عبارت اس طرح ہے انما ثواب الاعمال بالنیات (۲۰) حذف مضاف الیہ جیسے وعلم آدم الاسماء میں اسماء کا مضاف الیہ محذوف ہے اور الاسماء کا الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے تقدیری عبارت یوں ہے وعلم آدم اسماء المسمیات اور جیسے واشتعل الراس شیبا میں راس کا مضاف الیہ محذوف ہے تقدیری عبارت یوں ہے واشتعل راسی شیبا (۲۱) ملزوم کا اطلاق لازم پر یعنی ملزوم بول کر لازم مراد لیا گیا ہو جیسے فرزدق کا شعر ہے ؎

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ٭ وتسكب عيناي الدموع لتجمدا

اسی کو ایک اردو شاعر نے یوں کہا ہے ؎

بُعدِ خانہ کا ہوں طالب تاکہ ہو جاؤ قریب ٭ رو رہا ہوں اس لئے کہ شادمانی ہو نصیب

مذکورہ شعر میں سکب دموع یعنی آنکھوں کا آنسو بہانا ملزوم ہے اور رنج و غم اس کا لازم ہے۔ تو شاعر نے آنکھوں کا آنسو بہانا یعنی ملزوم بول کر رنج و غم یعنی اس کا لازم مراد لیا ہے (۲۲) لازم کا اطلاق ملزوم پر یعنی لازم بول کر ملزوم مراد لیا گیا ہو جیسے عورتوں سے جدا رہنے کیلئے ازار کا باندھنا لازم ہے اب اگر کوئی یہ کہے کہ میں نے اپنا ازار باندھ لیا تو اس سے مراد یہ ہے کہ میں عورتوں سے الگ تھلگ ہو گیا ہوں پس اس مثال میں لازم یعنی شد ازار بول کر ملزوم یعنی عورتوں سے جدا رہنا مراد لیا گیا ہے (۲۳) خاص کا اطلاق عام پر یعنی خاص بول کر عام مراد لیا گیا ہو جیسے خذ من اموالہم صدقۃ میں خطاب خاص طور پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کیا گیا ہے لیکن مراد عام ہے یعنی ہر زمانے کے حکام کو یہ خطاب ہے کہ زکوٰۃ وصول کرو (۲۴) عام کا اطلاق خاص پر یعنی عام بول کر خاص مراد لیا گیا ہو جیسے کسی ایک آدمی کو اس کی غلطی پر تنبیہ کرنے کیلئے عمومی خطاب کے ساتھ کہہ دیا جاتا ہے کہ آج کل لوگوں کو کیا ہو گیا ہے وہ فلاں فلاں غلطیاں کرتے ہیں اس خطاب

میں اگرچہ عموم ہے لیکن مراد ایک مخصوص آدمی ہے جیسے اس مثال میں نام بول کر خاص مراد لیا گیا ہے۔ مجاز کے پچیس علاقے ہیں اور ایک استعارہ کا علاقہ تشبیہ ہے کل ملا کر چھبیس ہو گئے ہیں یہ خیال رہے کہ یہ تعداد استقراء کے ذریعہ بیان کی گئی ہے ورنہ اس سے زیادہ بھی ممکن ہے۔ جمیل احمد غفرلہ

كما في تسمية الشجاع أسدا والمطر سماء نشرا على غير ترتيب اللف فالأول مثال للاتصال المعنوي إذ الرجل الشجاع والهيكل المخصوص كلاهما مشتركان في معنى لازم مشهور مختص بالهيكل المخصوص وهو الشجاعة أعني الجرأة فلا يشكل الرجل أسدا باعتبار الحيوانية بتقدير الاختصاص ولا الأبخر بعدم الشهرة والثاني مثال للاتصال الصوري فإن صورة المطر تتصل بصورة السماء يعني السحاب فإن العرب يسمي كل ما علاك وأظلك سماء والمطر ينزل من السحاب فيكون متصلا به ۔

ترجمہ: ـ جیسا کہ شجاع کو اسد اور مطر کو سماء کے ساتھ موسوم کرنے میں یہ مثال لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ہے اسلئے کہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے کیونکہ رجل شجاع اور مشبہ معلوم دونوں ایسے معنی لازم میں شریک ہیں جو مشہور ہیں اور مشبہ معلوم کیساتھ مخصوص ہیں اور وہ معنی شجاعت یعنی دلیری کے ہیں پس رجل کو اسد کیساتھ حیوانیت کے اعتبار سے موسوم نہیں کیا جائے گا اسلئے کہ حیوانیت، اسد کے ساتھ خاص نہیں اور بدبودار منہ والے کو اسد کہا جائے گا۔ کیونکہ اسد کی گندہ دہنی مشہور نہیں ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی ہے کیونکہ صورت مطر صورت سماء یعنی ابر سے متصل ہے اسلئے کہ عرب ہر اس چیز کا جو تمہارے اوپر اور تم پر سایہ فگن ہو سماء نام رکھتے ہیں اور مطر کا نزول چونکہ ابر سے ہوتا ہے اسلئے وہ سماء یعنی ابر سے متصل ہے۔

تشریح: ـ سابق میں کہا گیا تھا کہ مصنف نے مجاز مرسل کے تمام علاقوں کو اتصال صوری کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اور تشبیہ کے علاقہ کو اتصال معنوی کیساتھ تعبیر فرمایا ہے اس عبارت میں لف ونشر غیر مرتب کے طور پر ان دونوں کی مثالیں ذکر کی گئی ہیں چنانچہ پہلی مثال اتصال معنوی کی ہے حالانکہ متن میں اس کا ذکر بعد میں کیا گیا ہے اور پہلی مثال اتصال معنوی کی اس طور پر ہے کہ رجل شجاع اور مشبہ معلوم (شیر) ایک ایسے معنی میں شریک ہیں جو معنی مشبہ معلوم (شیر) کے ساتھ مختص اور لازم ہیں اور اس معنی کا مشبہ معلوم کے اندر پایا جانا مشہور بھی ہے اور وہ معنی شجاعت اور دلیری ہے یعنی دلیری کا شیر کے اندر پایا جانا عوام و خواص دونوں میں مشہور ہے اسی اشتراک معنی کی وجہ سے رجل شجاع کو استعارۃً اسد کیساتھ موسوم کر دیا جاتا ہے اور

حیوانیت چونکہ سب میں معلوم و مشہور یک نوع مخصوص نہیں ہے اسلئے حیوانیت میں شریک ہونے کی وجہ سے جب شجاع کو اسد نہیں کہہ سکتے گا اور گندہ دہن آدمی گندہ دہنی میں اگرچہ اسد کیساتھ شریک ہے لیکن اسد کے ساتھ گندہ دہن آدمی کو اسد کے نام کیساتھ موسوم نہیں کیا جائے گا کیونکہ گندہ دہنی میں اسد مشہور نہیں ہے حالانکہ مستعار کیلئے ضروری ہے کہ وہ معنی جس میں مستعار لہ معنی مجازی اور مستعار منہ معنی حقیقی دونوں شریک ہوں اس میں مستعار منہ معنی حقیقی مشہور ہو یہاں تک اس قسم کی دوسری قسم اتصال صوری کی ہے حالانکہ گذشتہ متن میں اس کو ذکر نہیں کیا گیا ہے اور دوسری مثال اتصال صوری کی اس طور پر ہے کہ مطر (بارش) کی صورت سماء (بادل) کی صورت سے متصل ہے یہاں مثال میں سماء سے مراد بادل اسلئے لیا گیا ہے کہ عرف میں ہر اوپر والی اور سایہ فگن چیز کو سماء کہہ دیا جاتا ہے اور بادل بھی چونکہ اوپر ہوتا ہے اسلئے اس کو بھی سماء کہہ دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری "انزلنا من السماء" میں سماء سے بادل مراد ہے۔ بہرحال مثال میں سماء سے مراد بادل ہے اور مطر (بارش) کا نزول چونکہ بادل سے ہوتا ہے اسلئے مطر کو صورۃً اتصال سماء (بادل) سے ہوا اور جب مطر کا صورۃً سماء (بادل) کے ساتھ اتصال ہے تو اس اتصال صوری کی وجہ سے مجازاً مطر کو سماء (بادل) کے نام سے موسوم کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَيَّنَ أَنَّ هٰذَيْنِ النَّوْعَيْنِ كَمَا وُجِدَا فِي الْمَحْسُوسَاتِ وَالْمَعْقُولَاتِ كَذٰلِكَ وُجِدَا فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ وَفِي الشَّرْعِيَّاتِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيلِ نَظِيرُ الصُّورَةِ بِمَعْنٰى أَنَّ الْعَلَاقَةَ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مِنْ حَيْثُ كَوْنِ الْأَوَّلِ سَبَبًا لِلثَّانِي أَوْ مُسَبَّبًا عَنْهُ أَوْ كَوْنِ الْأَوَّلِ عِلَّةً لِلثَّانِي أَوْ مَعْلُولًا لَهُ نَظِيرُ الْاِتِّصَالِ الصُّورِيِّ فِي الْمَحْسُوسَاتِ فَإِنَّ الْمُسَبَّبَ يَتَّصِلُ بِالسَّبَبِ وَيُجَاوِرُهُ صُورَةً وَكَذَا الْمَعْلُولُ يَتَّصِلُ بِالْعِلَّةِ وَيُجَاوِرُهَا كَالْمِلْكِ يَتَّصِلُ بِالشِّرَاءِ وَمِلْكُ الْمُتْعَةِ يَتَّصِلُ بِمِلْكِ الرَّقَبَةِ۔

ترجمہ: پھر مصنف نے بیان کیا کہ یہ دونوں قسمیں جس طرح حسیات اور معقولات میں موجود ہیں اسی طرح احکام شرعیہ میں بھی موجود ہیں چنانچہ فرمایا کہ احکام شرعیہ میں سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے جو اتصال ہے وہ اتصال صوری کی نظیر ہے یعنی دو چیزوں کے درمیان اس طرح تعلق کا ہونا کہ پہلی چیز دوسری کیلئے سبب ہو یا اس کا مسبب ہو یا پہلی چیز دوسری کیلئے علت ہو یا اس کا معلول ہو اتصال صوری حسی کی نظیر ہے اسلئے کہ مسبب صورۃً سبب کیساتھ متصل اور اس کا مجاور ہوتا ہے اور اسی طرح معلول علت کیساتھ متصل ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتا ہے جیسے ملک شراء سے متصل ہے اور ملک متعہ ملک رقبہ سے متصل ہے۔

ملک بتانے کا ذریعہ ہے پس اس اتصال اور اشتراک کی وجہ سے لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے اور لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے استعارۃً استعمال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی فقیر کو صدقہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز تم کو ہبہ کر دی تو یہ صدقہ ہوگا یعنی لفظ ہبہ، صدقہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کیلئے اپنی دی ہوئی شئی واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ صدقہ کا واپس لینا جائز نہیں ہے اور اگر کسی مالدار کو ہبہ کرنے کیلئے کہا کہ میں نے یہ چیز تمکو صدقہ کر دی ہے تو یہ ہبہ ہوگا یعنی لفظ صدقہ، ہبہ کیلئے مستعار ہوگا اور اس معطی کو اپنا عطا کردہ شئی واپس لینے کا حق ہوگا کیونکہ ہبہ میں رجوع جائز ہے یعنی واہب اپنی شئی موہوب، موہوب لہ سے واپس لے سکتا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ تَرَكَ الْمُصَنِّفُ تَفْصِيْلَ الْاِتِّصَالِ الْمَعْنَوِيِّ وَذَكَرَ بَعْضَ أَنْوَاعِ الْاِتِّصَالِ الصُّوْرِيِّ لِيَبْتَنِيَ عَلَيْهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالسَّبَبِ فَقَالَ وَالْأَوَّلُ عَلٰى نَوْعَيْنِ أَيِ الْاِتِّصَالُ مِنْ حَيْثُ السَّبَبِيَّةِ وَالتَّعْلِيْلِ مُتَنَوِّعٌ عَلٰى نَوْعَيْنِ لِأَنَّ السَّبَبِيَّةَ نَوْعٌ آخَرُ وَالتَّعْلِيْلَ نَوْعٌ آخَرُ وَلَمَّا كَانَ عَلَاقَةُ التَّعْلِيْلِ أَقْوٰى مِنَ السَّبَبِيَّةِ قَدَّمَهُ حَيْثُ قَالَ أَحَدُهُمَا اِتِّصَالُ الْحُكْمِ بِالْعِلَّةِ كَاتِّصَالِ الْمِلْكِ بِالشِّرَاءِ وَهٰذَا يُوْجِبُ الْاِسْتِعَارَةَ مِنَ الطَّرَفَيْنِ فَيَجُوْزُ أَنْ يُذْكَرَ الْعِلَّةُ وَيُرَادَ الْحُكْمُ وَأَنْ يُذْكَرَ الْحُكْمُ وَيُرَادَ الْعِلَّةُ لِأَنَّ الْحُكْمَ يَحْتَاجُ إِلَى الْعِلَّةِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالْعِلَّةُ مُحْتَاجَةٌ إِلَى الْحُكْمِ مِنْ حَيْثُ الشَّرْعِيَّةِ إِذْ لَمْ تُشْرَعِ الْعِلَّةُ إِلَّا لِلْحُكْمِ فَجَاءَ الْاِفْتِقَارُ مِنَ الطَّرَفَيْنِ وَالْأَصْلُ فِي الْاِسْتِعَارَةِ أَنْ يُذْكَرَ الْمُقْتَضِي السَّبَبُ وَيُرَادَ الْمُقْتَضٰى فَتَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ۔

ترجمہ:- پھر اس کے بعد مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کو ترک کر کے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق مبنی ہو سکے۔ چنانچہ فرمایا اول دو قسموں پر مشتمل ہے یعنی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے اتصال دو قسموں پر منقسم ہے اسلئے کہ سببیت علیحدہ قسم ہے اور تعلیل علیحدہ قسم ہے۔ اور تعلیل کا علاقہ چونکہ سببیت کے علاقہ سے قوی ہے اس لئے مصنف نے اس کو مقدم کیا چنانچہ کہا ان میں سے ایک حکم کا علت سے متصل ہونا ہے جیسے ملک کا شراء سے متصل ہونا اور یہ اتصال طرفین سے استعارہ کو ثابت کرتا ہے پس یہ جائز ہوگا کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد ہو اور حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد ہو کیونکہ ثبوت کے لحاظ سے حکم، علت کا محتاج ہوتا ہے اور مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اسلئے کہ علت، حکم ہی کیلئے مشروع کی جاتی ہے پس دونوں طرف سے محتاج ہونا آگیا اور استعارہ میں اصل

یہ ہے کہ محتاج الیہ ذکر کیا جائے اور محتاج مراد لیا جائے لہٰذا استعارہ جانبین سے درست ہوگا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے سابق میں اتصال کی دو قسمیں بیان کی تھیں یا اتصال صوری اور اتصال معنوی لیکن مصنفؒ نے اتصال معنوی کی تفصیل کو بالکلیہ ترک کر دی ہے البتہ اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر کیا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تا حصل مصنفؒ علت اور سبب کے درمیان فرق کرنا چاہتے ہیں اور یہ فرق اتصال صوری کی بعض قسموں پر مبنی ہے اسلئے اتصال صوری کی بعض قسموں کو ذکر فرمایا تاکہ اس پر علت اور سبب کے درمیان فرق اور امتیاز کی بنیاد قائم ہو سکے۔

چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ معنی حقیقی اور مجازی کے درمیان جو اتصال صوری مشروعی سببیت اور تعلیل کے لحاظ سے ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اور دو قسمیں اسلئے ہیں کہ سببیت ایک علیحدہ قسم ہے اور تعلیل ایک علیحدہ قسم ہے، اور ان دونوں میں سے تعلیل کا علاقہ سببیت کے علاقہ سے چونکہ اشرف ہے اس لئے تعلیل کا علاقہ پہلے ذکر کیا گیا اور سببیت کا علاقہ بعد میں ذکر کیا گیا۔ اور تعلیل کا علاقہ اشرف اسلئے ہے کہ حکم، علت کی طرف وجوداً اور عدماً دونوں طرح منسوب ہوتا ہے یعنی وجود علت کے وقت حکم موجود ہوگا اور علت معدوم ہونے کے وقت حکم معدوم ہوگا۔ اس کے برخلاف سبب ہے کہ حکم سبب کی طرف نہ وجوداً منسوب ہوتا ہے اور نہ عدماً منسوب ہوتا ہے بہرحال اس شرافت کی وجہ سے تعلیل کے علاقہ کو پہلے ذکر کیا گیا ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ اتصال صوری کی مذکورہ دو قسموں میں سے ایک قسم یہ ہے کہ حکم، علت کیساتھ متصل ہو جیسا کہ ملک، شراء کیساتھ متصل ہوتی ہے اور ملک، شراء کا حکم ہے اسلئے کہ حکم اس اثر کو کہا جاتا ہے جو کسی شئی پر مرتب ہو اور علت وہ ہوتی ہے جس پر حکم مرتب ہو، پس شراء علت ہے کیونکہ شراء اسی لئے موضوع ہے تاکہ اس پر ملک کا ترتب ہو سکے۔ بہرحال ملک کا شراء کیساتھ متصل ہونا حکم کا علت کیساتھ متصل ہونا ہے۔ فاضل مصنفؒ نے مجاز کی اس قسم میں متعدد طریقوں سے جواز بتایا ہے یعنی یہ بھی جائز ہے کہ علت ذکر کی جائے اور حکم مراد لیا جائے، اور یہ بھی جائز ہے کہ حکم ذکر کیا جائے اور علت مراد لی جائے کیونکہ استعارہ میں تو یہ ہوتا ہے کہ محتاج الیہ کو ذکر کر کے محتاج مراد لیا جائے، اور یہاں حکم اور علت دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ بھی ہے اور محتاج بھی ہے پس جب دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ ہے تو ہر ایک کو ذکر کر کے دوسرے کو مراد لیا جا سکتا ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک محتاج الیہ اور محتاج اسلئے ہے کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہوتا ہے یعنی حکم بغیر علت کے موجود اور ثابت نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ حکم، علت کا اثر ہوتا ہے اور اثر اپنے وجود میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہو گیا کہ حکم اپنے وجود اور ثبوت میں علت کا محتاج ہے، اور جب حکم اپنے وجود میں علت کا محتاج ہے تو حکم محتاج اور علت محتاج الیہ ہوئی۔ اور علت مشروع ہونے کے لحاظ سے حکم کی محتاج ہوتی ہے کیونکہ علت لذاتہا مطلوب اور مشروع نہیں ہوتی ہے بلکہ علت اسلئے مشروع ہوتی ہے تاکہ اسکے

ذریعہ حکم ثابت کیا جاتا ہے چنانچہ جس جگہ حکم کا ثابت کرنا ممکن نہ ہو وہاں علت لغو اور بیکار ہوتی ہے مثلاً کسی نے آزاد آدمی کو خریدا تو یہ شراء لغو ہوگی کیونکہ یہاں حکم یعنی آزاد پر ملک کو ثابت کرنا ناممکن ہے بہر حال یہ بات معلوم ہوگئی کہ مشروع ہونے کے لحاظ سے علت، حکم کی محتاج ہوتی ہے اور جب علت، حکم کی محتاج ہے تو علت محتاج ہوئی اور حکم محتاج الیہ ہوا۔

حاصل یہ کہ علت اور حکم دونوں محتاج بھی ہیں اور محتاج الیہ بھی اور قاعدہ کے مطابق چونکہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے اسلئے ان میں سے ہر ایک کو ذکر کرکے دوسرے کا مراد لینا جائز ہوگا۔ الحاصل اس قسم میں طرفین سے استعارہ جائز ہوگا۔

حَتّٰى إِذَا قَالَ إِنِ اشْتَرَيْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰى بِهِ الْمِلْكَ أَوْ قَالَ إِنْ مَلَكْتُ عَبْدًا فَهُوَ حُرٌّ وَنَوٰى بِهِ الشِّرَاءَ يُصَدَّقُ فِيْهِمَا دِيَانَةً لِعُمُوْمِ الْاِسْتِعَارَةِ بَيْنَ الْعِلَّةِ وَالْحُكْمِ وَعَكْسِهِ لِأَنَّ الشِّرَاءَ عِلَّةٌ وَالْمِلْكَ مَعْلُوْلٌ وَالْأَصْلُ فِي الشِّرَاءِ أَنْ لَا يُشْتَرَطَ اجْتِمَاعُ الْكُلِّ فِي الْمِلْكِ وَالْأَصْلُ فِي الْمِلْكِ أَنْ يُشْتَرَطَ الْاِجْتِمَاعُ عُرْفًا فَإِنِ اشْتَرٰى نِصْفَ عَبْدٍ ثُمَّ بَاعَهُ ثُمَّ اشْتَرَى النِّصْفَ الْآخَرَ يُعْتَقُ هٰذَا النِّصْفُ فِي صُوْرَةِ الشِّرَاءِ لَا فِي صُوْرَةِ الْمِلْكِ بِاعْتِبَارِ الْمَعْنَى الْحَقِيْقِيِّ وَإِنْ قَالَ أَرَدْتُّ بِأَحَدِهِمَا الْآخَرَ يُصَدَّقُ فِي الصُّوْرَتَيْنِ دِيَانَةً لِأَنَّهُ يَصِحُّ الْاِسْتِعَارَةُ وَيُعْتَقُ نِصْفُ الْعَبْدِ الْبَاقِيْ فِي صُوْرَةِ مَا نَوَى الشِّرَاءَ بِالْمِلْكِ وَلَمْ يُعْتَقْ فِي صُوْرَةِ مَا نَوَى الْمِلْكَ بِالشِّرَاءِ وَلٰكِنَّ الْقَاضِيَ لَا يُصَدِّقُهُ فِي هٰذَا الْأَخِيْرِ لِأَنَّهُ نَوٰى تَخْفِيْفًا عَلَيْهِ فَيُتَّهَمُ مِنْهُمَا فِي هٰذِهِ النِّيَّةِ هٰكَذَا قَالُوْا وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ فِي الصُّوْرَةِ الْأُوْلٰى أَيْضًا تَخْفِيْفًا عَلَيْهِ لِأَنَّ الْمِلْكَ كَانَ أَعَمَّ مِنْ أَنْ يَكُوْنَ بِالشِّرَاءِ أَوْ بِالْهِبَةِ أَوْ بِالْوَصِيَّةِ أَوْ بِالْإِرْثِ وَالشِّرَاءُ يَخْتَصُّ بِسَبَبٍ مُعَيَّنٍ مِنْهَا فَيَنْبَغِيْ أَنْ لَا يُصَدَّقَ قَضَاءً فِي الْأُوْلٰى أَيْضًا وَلٰكِنْ هٰذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الْمُصَنِّفُ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِهٰذَا الْمَقَامِ وَهٰذَا كُلُّهُ إِذَا كَانَ عَبْدًا مُنَكَّرًا أَمَّا إِذَا قِيْلَ هٰذَا الْعَبْدُ فَالْمِلْكُ وَالشِّرَاءُ سَوَاءٌ فِيْ أَنَّهُ لَا يُشْتَرَطُ الْاِجْتِمَاعُ فِيْهِ لِأَنَّ التَّفَرُّقَ وَالْاِجْتِمَاعَ وَصْفٌ وَالْوَصْفُ فِي الْحَاضِرِ لَغْوٌ وَفِي الْغَائِبِ مُعْتَبَرٌ۔

ترجمہ: حتی کہ جب کوئی "ان اشتریت عبدا فہو حر" کہے اور اس سے ملک کی نیت کرے یا "ان ملکت عبدا فہو حر" کہے اور اس سے شراء کی نیت کرے تو ان دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی تصدیق کی

کے اندر حاصل یہ ہے کہ عرفاً شئی کے تمام اجزاء کا ملک میں جمع ہونا شرط ہے چنانچہ اگر کوئی شخص ایک شئی کے ایک جزء کا مالک ہو گیا اور اس کو بیچ دیا پھر دوسرے جزء کا مالک ہوا اور اس کو بھی بیچ دیا پھر تیسرے جزء کا مالک ہوا تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ شخص اس شئی کا مالک ہے۔

اسی ضابطہ کے تحت اگر کسی نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید لیا تو یہ دوسرا آدھا آزاد ہو جائیگا۔ اسلئے کہ آزاد ہونے کی شرط یعنی غلام کو خریدنا پایا گیا اگرچہ متفرق طور پر پایا گیا۔ پس جب شرط پائی گئی تو غلام کا وہ حصہ آزاد ہو جائے گا جو حصہ تحقق شرط کے وقت اس کی ملک میں ہے اور جو حصہ پہلے ہی فروخت کرنے کی وجہ سے اس کی ملک سے نکل چکا ہے وہ آزاد نہ ہوگا کیوں کہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم" اور اگر "ان ملکت عبداً فہو حر" کہا اور پھر ایک غلام کا آدھا خرید کر اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خریدا تو یہ نصف ثانی آزاد نہ ہوگا کیوں کہ آزاد ہونے کی شرط یہ ہے کہ متکلم غلام کا مالک ہو اور ملک کے اندر حاصل یہ ہے کہ شئی مملوک کے تمام اجزاء مالک کی ملک میں جمع ہوں اور یہ شرط یعنی غلام کے تمام اجزاء کا ملک کے اندر جمع ہونا پایا نہیں گیا لہٰذا جب شرط نہیں پائی گئی تو غلام آزاد بھی نہ ہوگا۔ پس اگر ملک بول کر شراء کا ارادہ کیا یا شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا تو دونوں صورتوں میں دیانۃً قائل کی تصدیق کی جائے گی کیوں کہ استعارہ دونوں طرف سے جائز ہے پس جب "ان ملکت" سے "ان اشتریت" مراد لیا گیا تو تحقق شرط کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد ہو جائے گا اور جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" مراد لیا گیا تو شرط متحقق نہ ہونے کی وجہ سے غلام کا نصف باقی آزاد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت میں یعنی جب "ان اشتریت" سے "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہو تو قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا یعنی اگر غلام نے قاضی کی عدالت میں یہ مقدمہ پیش کیا کہ اس شخص نے "ان اشتریت عبداً فہو حر" کہا تھا اور اس کے بعد اس نے میرا آدھا حصہ خرید لیا اور اس کو فروخت کر دیا پھر دوسرا آدھا خرید لیا تو تحقق شرط کی وجہ سے میرا نصف ثانی آزاد ہو جانا چاہئے۔ اور یہ شخص کہتا ہے کہ میں نے "ان اشتریت" بول کر "ان ملکت" کا ارادہ کیا ہے اور "ان ملکت" کی صورت میں عدم تحقق شرط کی وجہ سے میرا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا لہٰذا آپ فیصلہ فرمائیں۔ پس اس صورت میں قاضی متکلم کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس نے شراء بول کر ملک کا ارادہ کیا ہے بلکہ قاضی "ان اشتریت" کی بنیاد پر غلام کے نصف ثانی کے آزاد ہونے کا فیصلہ کر دے گا کیوں کہ اس متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اپنے مفاد میں نیت کی ہے اس طور پر کہ اس نیت کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا اور عدم نیت کی صورت میں غلام کا نصف ثانی آزاد ہو جائے گا پس شراء سے ملک کی نیت کرنا سراسر متکلم کے مفاد میں ہے اور غلام کے نقصان میں ہے اور جب یہ نیت متکلم کے مفاد میں ہے تو اس

نیت میں متکلم متہم بالکذب ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم بالکذب ہے تو قاضی اس نیت میں متکلم کی تصدیق نہ کرے گا اس صورت میں قاضی کا تصدیق نہ کرنا اس وجہ سے نہیں کہ استعارہ صحیح نہیں ہے استعارہ تو صحیح ہے لیکن متہم بالکذب ہونے کی وجہ سے تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس دلیل سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اگر متکلم نے ملک بول کر شراء مراد لیا تو قاضی متکلم کی تصدیق کرے گا کیوں کہ اس صورت میں متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت نہیں کی ہے بلکہ تغلیظ کی نیت کی ہے اس طور پر کہ ملک بول کر شراء مراد لینے کی صورت میں غلام کا ایک نصف آزاد ہوجاتا ہے اور اس میں متکلم کا نقصان ہے اور ملک بول کر شراء مراد نہ لینے کی صورت میں غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوتا۔ اور اس میں متکلم کا فائدہ ہی فائدہ ہے۔ بہرحال متکلم جب اپنی اس نیت میں متہم نہیں ہے تو اس صورت میں قاضی اس کی تصدیق کرے گا اور "ان ملکت" پر "ان اشتریت" کا حکم جاری کردیا جائے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ علماء کی تحقیق یہی ہے البتہ بعض حضرات نے اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ بعض صورت میں یعنی جس صورت میں متکلم نے "ان ملکت" بول کر "ان اشتریت" کا ارادہ کیا ہو اس صورت میں بھی متکلم نے اپنی ذات پر تخفیف کی نیت کی ہے یعنی اس صورت میں بھی متکلم کا مفاد وابستہ ہے اس طور پر کہ ملک عام ہے شراء، ہبہ، وصیت اور میراث تمام طریقوں سے متحقق ہوسکتی ہے یعنی "ان ملکت" کی صورت میں متکلم کا مالک ہونا اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم نے غلام خریدا ہو۔ اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ کسی نے متکلم کیلئے ہبہ کیا ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب متکلم کیلئے کسی نے غلام کی وصیت کی ہو اور اس وقت بھی متحقق ہوگا جب کہ متکلم کو غلام میراث میں ملا ہو اور شراء ان میں سے ایک سبب ہے پس جب کسی نے یعنی متکلم نے "ان ملکت" بول کر شراء کی نیت نہ کی تو ہبہ وغیرہ تمام صورتوں میں مالک ہونے سے غلام آزاد ہوجائے گا اور اس صورت میں غلام کا فائدہ اور متکلم کا نقصان ظاہر ہے اور جب متکلم نے "ان ملکت" سے شراء کی نیت کی تو غلام صرف شراء کی صورت میں آزاد ہوگا اور باقی صورتوں میں آزاد نہ ہوگا اور اس میں سراسر متکلم کا فائدہ ہے اور جب اس میں متکلم کا فائدہ ہے تو متکلم اپنی اس نیت میں متہم ہوگا اور جب متکلم اس نیت میں متہم ہے تو قضاءً اس کی اس نیت کا اعتبار بھی نہ ہونا چاہئے تھا حالانکہ آپ ہر صورت میں عکس کی نیت کا قضاءً اعتبار کرتے ہیں۔ صاحب نور الانوار نے جواب میں فرمایا کہ مصنف منار پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ مصنف منار نے دونوں صورتوں میں دیانۃً تصدیق کئے جانے کا ذکر تو کیا ہے لیکن قضاءً تصدیق کئے جانے کا ذکر نہیں کیا ہے پس جب مصنف نے اس کو ذکر نہیں فرمایا تو مصنف پر اعتراض بھی وارد نہ ہوگا۔ ہاں۔ صاحب منتخب الحسامی جنہوں نے اس کو ذکر کیا ہے کہ اگر "ان ملکت" سے "ان اشتریت" کی نیت کی گئی تو قضاءً تصدیق کرلی جائے گی ان پر یہ اعتراض وارد ہوگا مگر ان کی طرف سے جواب یہ

معانی سمجھے جاتے ہیں، اور وہ سبب کے اور حکم کے درمیان ایسی علت ہو جس کی طرف حکم منسوب ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

تشریح: اتصال صوری شرعی کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب، سبب کے ساتھ متصل ہو۔ شارح نے فرمایا کہ سبب سے مراد وہ چیز ہے جو علت ہو یعنی اس کی طرف حکم بلا واسطہ مضاف اور منسوب نہ ہوتا ہو۔ اور اصول فقہ کی اصطلاح میں سبب اس چیز کا نام ہے جو حکم کی طرف جانے والی راہ ہو یعنی سبب اس راہ کا نام ہے جو حکم کی طرف جاتی ہو اور اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہو اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہو۔ اور نہ ہی اس میں علتوں کے معانی معلوم ہوتے ہوں البتہ اس راہ اور حکم کے درمیان ایک ایسی علت موجود ہو جس کی طرف حکم مضاف ہو۔ شارح علیہ الرحمہ نے وجوب کی قید لگا کر علت سے احتراز کیا ہے کیونکہ علت کی طرف وجوب حکم منسوب ہوتا ہے اور وجود کی قید لگا کر شرط سے احتراز کیا ہے اسلئے کہ شرط کی طرف وجود حکم منسوب ہوتا ہے اور رہا سبب تو اس کی طرف نہ وجوب حکم منسوب ہوتا ہے۔ اور نہ وجود حکم منسوب ہوتا ہے۔

كَاتِّصَالِ زَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِزَوَالِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِأَمَتِهِ أَنْتِ حُرَّةٌ تَزُولُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ زَوَالِهِ تَزُولُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ فَلَا يَحِلُّ الْوَطْءُ بَعْدَهُ إِلَّا بِالنِّكَاحِ وَكَذَا اتِّصَالُ ثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ بِثُبُوتِ مِلْكِ الرَّقَبَةِ بِأَنْ يَقُولَ اشْتَرَيْتُ هَذِهِ الْأَمَةَ يَثْبُتُ بِهِ مِلْكُ الرَّقَبَةِ وَبِوَاسِطَةِ ثُبُوتِهِ يَثْبُتُ مِلْكُ الْمُتْعَةِ.

ترجمہ: جیسا کہ ملک متعہ کے زوال کا ملک رقبہ کے زوال سے متصل ہونا اسلئے کہ جب کسی نے اپنی باندی سے انت حرۃ کہا تو اس سے ملک رقبہ زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے ملک متعہ زائل ہو جائے گی۔ پس اس کے بعد بغیر نکاح کے وطی حلال نہ ہوگی اسی طرح ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے بایں طور کہ کوئی کہے "اشتریت ہذہ الامۃ" تو اس سے ملک رقبہ کا ثبوت ہو جائے گا اور اس کے ثبوت کے واسطہ سے ملک متعہ کا ثبوت ہو جائے گا۔

تشریح: اس دوسری قسم کی مثال دیتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ زوال ملک متعہ کا زوال ملک رقبہ سے متصل ہونا اتصال سبب بالسبب کی مثال ہے اس طور پر کہ جب کسی نے اپنی

مطلقہ باندی سے " انت حرۃ " کہا تو اس سے باندی کا رقبہ آزاد ہو جائے گا یعنی باندی کے رقبہ سے اس
کے آقا کی ملک زائل ہو جائے گی اور ملک رقبہ کے زوال کے واسطہ سے اس کے متعہ سے بھی آقا کی
ملک زائل ہو جائے گی حتی کہ اس باندی کیساتھ اس کے آقا کا وطی کرنا حلال نہ ہوگا الا یہ کہ آقا اس کیساتھ
نکاح کرلے اس مثال میں " انت حرۃ " سبب ہے اور زوال ملک متعہ مسبب ہے اور سبب
و مسبب الحکم کے درمیان زوال ملک رقبہ ایک ایسی علت ہے جس کے واسطہ سے حکم یعنی زوال
ملک متعہ، سبب یعنی انت حرۃ کی طرف منسوب ہے یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کی طرف
تو بلا واسطہ مضاف ہے اور سبب (انت حرۃ) کی طرف زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے مضاف ہے
اور مسبب یعنی زوال ملک متعہ، زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے سبب یعنی " انت حرۃ " سے متصل
ہے اس طور پر کہ " انت حرۃ " کہتے ہی ملک رقبہ اور ملک متعہ زائل ہو جاتے ہیں۔ ماتن کی عبارت میں
بزوال ملک الرقبۃ سے مولی کا قول " انت حرۃ " مراد ہے اور مطلب یہ ہے کہ اتصال سبب بالمسبب
کی مثال زوال ملک متعہ کا انت حرۃ کے ساتھ متصل ہونا ہے مگر چونکہ یہ اتصال زوال ملک رقبہ کے واسطہ سے
ہوتا ہے اس لئے ماتن نے " بزوال ملک الرقبۃ " فرمایا۔ اسی طرح اتصال سبب بالمسبب کی
مثال ملک متعہ کے ثبوت کا ملک رقبہ کے ثبوت سے متصل ہونا ہے اس طور پر کہ جب کسی نے کہا
" اشتریت ھذہ الامۃ " اور باندی کے آقا نے کہا " بعت " تو اس عقد بیع سے مشتری کیلئے باندی کا
ملک رقبہ ثابت ہو جائے گا اور ملک رقبہ کے واسطہ سے ملک متعہ بھی ثابت ہو جائے گا۔ اس مثال میں
عقد بیع سبب ہوگا اور ثبوت ملک متعہ مسبب ہوگا اور ان دونوں کے درمیان ثبوت ملک رقبہ
ایسی علت ہوگی جس کے واسطہ سے ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع کی طرف مضاف ہوگا۔ اور
مسبب، ثبوت ملک متعہ، سبب یعنی عقد بیع سے متصل ہوگا یعنی بیع تام ہوتے ہی مشتری کیلئے باندی
کا ملک متعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہاں بھی " بثبوت ملک الرقبۃ " سے مراد عقد بیع ہے مگر چونکہ ثبوت
ملک متعہ کا عقد بیع کے ساتھ اتصال ثبوت ملک رقبہ کے واسطہ سے ہوتا ہے اسلئے شارح نے بھی
عقد بیع کی بجائے " بثبوت ملک الرقبۃ " فرمادیا ہے۔

فَيَصِحُّ اِسْتِعَارَةُ السَّبَبِ لِلْحُكْمِ دُوْنَ عَكْسِهِ بِاَنْ يَقُوْلَ اَنْتِ حُرَّةٌ وَيُرِيْدُ
بِهِ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ يَقُوْلَ بِعْتُ نَفْسِيْ مِنْكِ وَيُرِيْدُ بِهِ النِّكَاحَ وَلَا يَجُوْزُ اَنْ
يَقُوْلَ اَنْتِ طَالِقٌ وَيُرِيْدُ بِهِ اَنْتِ حُرَّةٌ وَاَنْ يَقُوْلَ نَكَحْتُكِ وَيُرِيْدُ بِهِ بِعْتُكِ لِاَنَّ
الْمُسَبَّبَ مُحْتَاجٌ اِلَى السَّبَبِ مِنْ حَيْثُ الثُّبُوْتِ وَالسَّبَبُ لَا يَحْتَاجُ فِي السَّبَبِ

لینا جائز ہے لہٰذا الفاظِ بیع بول کر نکاح مراد لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے "انتِ طالق"
کہا اور "انتِ حرۃ" مراد لیا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ "انتِ طالق" جو زوالِ ملکِ متعہ پر دلالت کرتا
ہے مسبب ہے اور "انتِ حرۃ" جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور پیچھے گزر چکا ہے کہ
مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا "انتِ طالق" بول کر "انتِ حرۃ" مراد لینا بھی جائز نہ
ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے "نکحتک" میں نے تیرے ساتھ نکاح کیا،
اور "بعتک" مراد لے یعنی میں نے تجھ کو فروخت کیا، تو جائز نہیں ہے اس لئے کہ نکاح جو ثبوتِ ملکِ
متعہ پر دلالت کرتا ہے مسبب ہے اور لفظ بیع جو ثبوتِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے اور
مسبب بول کر سبب مراد لینا چونکہ جائز نہیں ہے اسلئے نکاح بول کر بیع مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور
سبب بول کر مسبب مراد لینے کا جواز اور مسبب بول کر سبب مراد لینے کا عدمِ جواز اسلئے ہے کہ مسبب
اپنے ثبوت میں سبب کا محتاج ہوتا ہے کیونکہ مسبب اثر ہے سبب کا اور سبب اس کا مؤثر ہے اور
اثر اپنے ثبوت میں مؤثر کا محتاج ہوتا ہے پس ثابت ہوگیا کہ مسبب محتاج ہے اور سبب محتاج الیہ ہے
اور سابق میں یہ قاعدہ گزر چکا ہے کہ محتاج الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاسکتا ہے لہٰذا اس قاعدہ کی روشنی
میں سبب بول کر مسبب مراد لینا جائز ہوگا۔ اور رہا سبب تو وہ اپنی مشروعیت میں مسبب کا محتاج نہیں
ہوتا ہے یعنی ایسا ہو سکتا ہے کہ سبب تو مشروع ہو لیکن مسبب مشروع نہ ہو مثلاً الفاظِ عتاق صرف ازالۂ
ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے ہیں اور ان کے ذریعہ ملکِ متعہ کا زوال اتفاقی امر ہے ہو بھی سکتا ہے
اور نہیں بھی ہو سکتا چنانچہ اگر غلام کیلئے لفظ عتاق بولا گیا اور "انتَ حر" کہا گیا تو اس صورت میں زوالِ
ملکِ رقبہ تو ہوگا لیکن زوالِ ملکِ متعہ نہیں ہوگا اور اگر باندی سے کہا گیا تو زوالِ ملکِ رقبہ اور زوالِ
ملکِ متعہ دونوں ہو جائیں گے پس ثابت ہو گیا کہ "انتَ حر" سبب ہے جو زوالِ ملکِ رقبہ پر دلالت کرتا ہے
مسبب یعنی زوالِ ملکِ متعہ کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے۔ اور جب سبب، مسبب کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے
تو سبب، مسبب کی طرف محتاج نہ ہوا۔ اسی طرح الفاظِ بیع صرف ثبوتِ ملکِ رقبہ کیلئے مشروع ہوئے
ہیں اور ثبوتِ ملکِ متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ایک اتفاقی امر ہے چنانچہ اگر مبیع باندی ہو تو ثبوتِ ملکِ
رقبہ کے ساتھ ثبوتِ ملکِ متعہ بھی ہو جائے گا، اور اگر مبیع غلام ہو تو صرف ملکِ رقبہ ثابت ہوگا اور ملکِ
متعہ یعنی وطی کا حلال ہونا ثابت نہ ہوگا بہر حال اس سے بھی ثابت ہوا کہ سبب یعنی بیع، جو ثبوتِ ملکِ رقبہ
پر دلالت کرتا ہے مسبب (ثبوتِ ملکِ متعہ) کے بغیر متحقق ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو سبب مسبب
کا محتاج نہ ہوا۔ اور جب سبب، مسبب کا محتاج نہیں ہے تو مسبب محتاج الیہ نہ ہوگا اور جب مسبب
محتاج الیہ نہیں ہوا تو مسبب بول کر سبب مراد لینا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ پیچھے گزر چکا ہے کہ محتاج
الیہ بول کر محتاج مراد لیا جاتا ہے۔ اور مسبب چونکہ محتاج الیہ نہیں ہے اسلئے مسبب بول کر سبب

کرتی۔ تو استعارہ طلاق کیلئے اور طلاق کا استعارہ عتاق کیلئے جائز ہے یعنی الفاظ عتاق بول کر طلاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور الفاظ طلاق بول کر عتاق مراد لیا جاسکتا ہے۔ اور دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی موجود ہے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک از قبیل اسقاط ہے یعنی عتاق کے ذریعہ ملک رقبہ کا اسقاط ہوتا ہے اور طلاق کے ذریعہ ملک متعہ کا اسقاط ہوتا ہے، بہر حال دونوں کے ذریعہ اسقاط ہوتا ہے اور دونوں کی بنیاد سرایت اور لزوم پر ہے، سرایت کا مطلب یہ ہے کہ بعض شئی میں حکم ثابت ہونے کی وجہ سے کل شئی میں حکم ثابت ہو جاتا ہے مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "وجہک طالق" تیرے چہرے کو طلاق ہے، تو یہ طلاق جس کو بیوی کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے بیوی کے کل میں سرایت کر جائے گی اور کل پر طلاق واقع ہوگی، اسی طرح اگر غلام سے کہا "وجہک حر" تیرا چہرہ آزاد ہے، تو یہ آزادی جس کو غلام کے ایک حصہ یعنی چہرے میں ثابت کیا گیا ہے پورے غلام میں ثابت ہو جائے گی اور پورے غلام پر آزادی واقع ہو جائے گی۔ اور لزوم سے مراد فسخ کو قبول نہ کرنا ہے یعنی عتاق اور طلاق دونوں فسخ کو قبول نہیں کرتے ہیں اور دونوں تعلیق بالشرط کا احتمال رکھتے ہیں یعنی عتاق اور طلاق دونوں میں سے ہر ایک کو شرط پر معلق کرنا جائز ہے۔ بہر حال عتاق اور طلاق دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے یعنی دونوں ازالۂ ملک، سرایت، لزوم اور تعلیق بالشرط کے معنی میں شریک ہیں اور جب ان دونوں میں اتصال معنوی موجود ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے جیسا کہ اسد اور شجاع کے درمیان اتصال معنوی موجود ہونے کی وجہ سے دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لیا جاسکتا ہے یعنی اسد بول کر شجاع اور شجاع بول کر اسد مراد لیا جاسکتا ہے۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے کیونکہ طلاق، قید نکاح کو ختم کرنے کیلئے وضع کی گئی ہے یعنی نکاح کی وجہ سے عورت پر کچھ قیود اور پابندیاں عائد ہو جاتی ہیں مثلاً بغیر شوہر کی اجازت کے گھر سے باہر نکلنے پر پابندی لگ جاتی ہے، اسی طرح دوسرے کسی مرد کیساتھ نکاح نہیں کر سکتی ہے پس طلاق کے ذریعہ ان قیود کو ختم کر دیا جاتا ہے۔ اور عتاق، قوت ثابت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے یعنی غلام کے اندر ضعف ہوتا ہے اس طور پر کہ وہ دوسرے کا مملوک ہوتا ہے اس لیے اپنی ذات پر بھی کسی طرح کی قدرت نہیں ہوتی حتی کہ وہ بغیر مولیٰ کی اجازت کے نہ نکاح کرنے کا مجاز نہیں ہوتا اور نہ اس کے کسی تصرف کا شرعاً اعتبار ہوتا ہے لیکن جب اس کو آزاد کر دیا جاتا ہے تو وہ مالک ہوتا ہے مملوک نہیں ہوتا اور مذکورہ تمام تصرفات کا شرعاً مجاز ہوتا ہے پس اعتاق کے ذریعہ اس قوت کو ثابت کر دیا گیا جو قوت اعتاق سے پہلے ثابت نہیں تھی۔ بہر حال جب طلاق، قید نکاح کو ختم کرنے کیلئے موضوع ہے اور اعتاق، اثبات قوت کے لئے موضوع ہے تو ان دونوں کے درمیان

کسی معنی میں مشترک اور متشابہ نہیں ہوگا اور جب یہ دونوں باہم متشابہ اور کسی معنی میں مشترک نہیں ہیں تو ان کے درمیان معنوی اتصال موجود نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے استعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

امام شافعیؒ کی طرف سے اس جواب پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ شرعاً اور عرفاً یہی سمجھا جاتا ہے کہ اعتاق، رقیت اور ملک زائل کرنے کیلئے ہے لہٰذا اعتاق ازالۂ ملک کیلئے موضوع ہوگا نہ کہ اثبات قوت کیلئے پس اس صورت میں عتاق اور طلاق دونوں باہم متشابہ ہوں گے۔ کیونکہ ان دونوں میں ہر ایک ازالہ کیلئے ہے، طلاق، قید نکاح کے ازالہ کیلئے ہے اور عتاق ملک اور رقیت کے ازالہ کیلئے ہے، اور اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اعتاق، اثبات قوت کیلئے موضوع ہے تو بھی ہم کہیں گے کہ اثبات قوت، ازالۂ ملک کو مستلزم ہے یعنی اعتاق کے ذریعہ بلا شبہ غلام کے اندر قوت ثابت ہو جاتی ہے لیکن ملکیت اور رقیت جس کو ضعف حکمی کہا جاتا ہے وہ بھی زائل ہو جاتا ہے بہرحال ازالہ میں دونوں مشترک ہیں اور جب طلاق اور عتاق دونوں ازالہ کے معنی میں مشترک ہیں تو اتصال معنوی پایا گیا اور جب اتصال معنوی پایا گیا تو طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینا بھی درست ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتصال معنوی کیلئے کسی بھی معنی میں مشترک ہونا کافی نہیں ہے بلکہ اس معنی میں شریک ہونا ضروری ہے جو معنی مشبہ بہ کیساتھ مختص ہو اور اس معنی کا مشبہ میں پایا جانا مشہور ہو جیسے اہل عرب شجاع آدمی کو اسد اور بلید آدمی کو حمار کہتے ہیں کیونکہ شجاعت اور بلادت ایسے معنی ہیں جو مشبہ بہ یعنی اسد اور حمار کے ساتھ خاص ہیں اور مشہور ہیں، اور بزدل آدمی کو اسد اور ذکی آدمی کو حمار نہیں کہتے ہیں اگرچہ حیوانیت میں مشبہ اور مشبہ بہ دونوں شریک ہیں کیونکہ حیوانیت ایسے معنی نہیں ہیں جو مشبہ بہ کیساتھ خاص ہوں اور مشہور ہوں۔ اسی طرح طلاق اور عتاق دونوں اگرچہ ازالہ کے معنی میں مشترک ہیں لیکن یہ معنی دونوں میں سے کسی کے ساتھ خاص اور مشہور نہیں ہیں بلکہ حیوانیت کی طرح دونوں میں پائے جاتے ہیں، اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہ ہوگا۔ اور جب ان دونوں کے درمیان اتصال معنوی نہیں ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا اتصال کو لے کر طلاق اور عتاق دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کیلئے مستعار لینے پر استدلال کرنا بھی درست نہ ہوگا۔

وَلَكِنْ يَرِدُ عَلَى أَصْلِ الْقَاعِدَةِ أَنَّ الْعِتَاقَ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِزَوَالِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَى وَجْهِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَكَذَا الْبَيْعُ إِنَّمَا هُوَ سَبَبٌ لِثُبُوتِ مِلْكِ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ مِنْ جِهَةِ مِلْكِ الْيَمِينِ دُونَ الْمُتْعَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي النِّكَاحِ وَأُجِيبَ بِأَنَّهُ يَكْفِي فِي هَذَا كَوْنُهُ سَبَبًا فِي الْجُمْلَةِ لَا كَوْنُهُ سَبَبًا عَلَى وَجْهٍ مَخْصُوصٍ بِهِ ۔
١٢٧

ترجمہ :- لیکن اصل قاعدہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عتاق تو صرف اس ملک متعہ کے ازالہ کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو۔ اس متعہ کی ملک کے ازالہ کا سبب نہیں ہے جو نکاح میں ہے اور اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو نہ کہ اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب جو نکاح میں ہے۔ اس کو یہ جواب دیا گیا ہے کہ اس مجاز میں اس کا فی الجملہ سبب ہونا کافی ہے، کسی خاص وجہ کی بنا پر اس کا سبب ہونا ضروری نہیں ہے۔

تشریح :- شارح نورالانوار ملا جیون نے فرمایا کہ اصل قاعدہ پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ سبب کا استعارہ حکم (مسبب) کیلئے جائز ہے یعنی سبب بول کر مسبب مراد لیا جا سکتا ہے، اور اس کی مثال میں فرمایا کہ "انت حرۃ" جو زوال ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے بول کر "انت طالق" جو زوال ملک متعہ پر دلالت کرتا ہے مراد لینا جائز ہے کیونکہ انت حرۃ یعنی لفظ عتاق۔ انت طالق یعنی زوال ملک متعہ کا سبب ہے۔ اسی طرح "بعت نفسی منک" بول کر نکاح مراد لینا جائز ہے کیونکہ "بعت نفسی منک" جو ثبوت ملک رقبہ پر دلالت کرتا ہے سبب ہے ثبوت ملک متعہ کا جس پر لفظ نکاح دلالت کرتا ہے، لیکن یہاں یہ اشکال ہے کہ لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو لفظ عتاق اس کے زوال کا سبب نہیں ہے۔ پس جب لفظ عتاق اس ملک متعہ کے زوال کا سبب نہیں ہے جو نکاح کے طور پر ہو تو لفظ عتاق یعنی "انت حرۃ" سے "انت طالق" مراد لینا کیسے درست ہوگا۔ اسی طرح بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے جو ملک یمین کے طور پر ہو اور جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو بیع اس کے ثبوت کا سبب نہیں ہے اور جب بیع اس ملک متعہ کے ثبوت کا سبب نہیں ہے جو ملک متعہ نکاح کے طور پر ثابت ہو تو بیع سے نکاح مراد لینا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سببیت کے اعتبار سے جو مجاز ہے اس میں یہ ضروری نہیں ہے کہ معنی حقیقی، معنی مجازی معین مشخص کا سبب ہو بلکہ جنس معنی مجازی کا سبب ہونا بھی کافی ہے جیسے غیث (بارش) جنس نبات کا سبب ہے نبات خواہ بارش سے حاصل ہو یا اس کے علاوہ سے حاصل ہو لیکن غیث بول کر

مشقت کے پہنچنا ممکن نہ ہو اور مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کا حصول ممکن ہو مگر لوگوں نے اسے چھوڑ رکھا ہو جیسے کہ جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس کھجور کے درخت سے نہ کھائے گا۔ یہ حقیقت متعذرہ کی مثال ہے اسلئے کہ بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے پس مجاز مراد ہوگا اور وہ اس کا پھل ہے پس اگر درخت پھل والا نہ ہو تو اس سے اس کی وہ قیمت مراد ہوگی جو بیچ کر حاصل ہوتی ہے اور اگر حالف نے تکلف کر کے بعینہ درخت کا کچھ حصہ کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ متعذر کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جس بات پر قسم کھائی گئی ہے کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے اور یہ متعذر نہیں ہے۔ متعذر تو اس کا کھانا ہے اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ جب قسم نفی پر داخل ہو تو نفی، منع اور نہی کیلئے ہوتی ہے۔ پس قسم کا مقتضا یہ ہے کہ فعل، قسم کی وجہ سے ممنوع ہو اور جو چیز اکول نہ ہو وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی بلکہ قسم کے پہلے سے ممنوع ہوتی ہے۔

تشریح:۔ شارح نے فرمایا کہ مصنفؒ مجاز کے علاقوں کے بیان سے فراغت پا کر اب اس بات کو ذکر کر رہے ہیں کہ کس جگہ حقیقت کو ترک کیا جاتا ہے اور کس جگہ مجاز کو ترک کیا جاتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ حقیقت اگر متعذرہ ہو یا مہجورہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز پر عمل ہوگا۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ حقیقت متعذرہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف بغیر مشقت کے رسائی ممکن نہ ہو۔ اور حقیقت مہجورہ سے مراد وہ ہے جس کی طرف رسائی تو ممکن ہو لیکن لوگوں نے اس کو مطلقاً ترک کر دیا ہو۔ حقیقت متعذرہ کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے کہا "واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ" خدا کی قسم میں اس درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اس مثال میں حقیقت یعنی بعینہ کھجور کے درخت کا کھانا متعذر ہے لہٰذا اس کلام کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور اس کلام کے مجازی معنی یہ ہیں کہ اگر وہ درخت پھلدار ہوا تو اس درخت کے پھل اس کے مجازی معنی ہوں گے، اور اگر وہ درخت پھل دار نہ ہوا تو اس کی وہ قیمت جو بیچ سے حاصل ہوتی ہے اس کے مجازی معنی ہوں گے یعنی پھل دار ہونے کی صورت میں حالف پھل کھا کر حانث ہوگا اور پھل دار نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کھانے سے حانث ہوگا۔ لیکن اگر حالف نے تکلف کر کے عین درخت میں سے کچھ کھالیا یعنی اس کی لکڑی کھائی یا پتے کھالئے تو حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ متعذر ہے اور متعذر کیساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی حنث وغیرہ کا کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔

"ولا یقال" سے شارحؒ ایک اعتراض دفع کرنا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ مثال میں محلوف علیہ یعنی جس چیز پر قسم کھائی گئی ہے وہ کھجور کے درخت کا نہ کھانا ہے کیونکہ حالف نے کہا ہے کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا۔ اور درخت کا نہ کھانا غیر متعذر ہے متعذر

تو اس کا کھانا ہے نہ کھانا متعذر نہیں ہے پس جب محلوف علیہ غیر متعذر ہے تو نکلے اس کا پھل یا اس کی قیمت کیسے مراد لی جا سکتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قسم جب نفی پر داخل ہوتی ہے تو وہ نفی نہیں کیلئے اور اپنے آپ کو فعل منفی سے روکنے کیلئے ہوتی ہے جیسے کسی نے "واللہ لا اشرب الماء" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ حالف نے اپنے آپ کو شرب ماء سے منع کرنا چاہتا ہے پس اس صورت میں یمین کا مقتضی یہ ہوگا کہ فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع ہو جیسے شرب ماء قسم کی وجہ سے ممنوع ہوا ہے ورنہ قسم سے پہلے ممنوع نہیں تھا اور جو چیز خشک اور ناقابل کھانے والی ہو جیسے کہ درخت کہ وہ خشک کھایا جاتا ہے اور نہ عادۃً کھایا جاتا ہے، وہ قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہوتی ہے بہرحال ثابت ہوگیا کہ مثال مذکور "واللہ لا آکل من ہذہ النخلۃ" میں فعل منفی قسم کی وجہ سے ممنوع نہیں ہوا بلکہ قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے اور جب فعل قسم کے پہلے ہی سے ممنوع ہے تو اس میں تعذر معتبر ہوگا یعنی محلوف علیہ متعذر ہوگا اور جب محلوف علیہ متعذر ہے تو اس کو ترک کر دیا جائے گا اور مجاز یعنی درخت کے پھل یا اس کی قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

أو لا يضع قدمه في دار فلان مثال للمهجورة لأن وضع القدم في الدار حافيا من خارج بلا دخول أن يتحقق فيها ممكن لكن الناس هجروه فيراد به الدخول بالعرف فلو وضع القدم في الدار من غير دخول لم يحنث لأنه مهجور.

ترجمہ: یا اپنا قدم فلاں کے گھر میں نہیں رکھے گا یہ حقیقت مہجورہ کی مثال ہے کیونکہ گھر میں داخل ہوئے بغیر باہر سے ننگے پاؤں گھر میں رکھنا ممکن ہے لیکن لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے لہذا عرف کی وجہ سے اس سے دخول مراد ہوگا اور اگر کسی نے بغیر داخل ہوئے گھر میں قدم رکھا تو حانث نہ ہوگا کیونکہ لوگوں نے اس معنی کو ترک کر دیا ہے۔

تشریح: مصنف نے حقیقت مہجورہ کی مثال میں فرمایا کہ اگر کسی نے کہا "واللہ لا اضع قدمی فی دار فلان" بخدا میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھوں گا تو یہ کلام مطلقاً دخول پر محمول ہوگا۔ کیونکہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ بغیر مکان میں داخل ہوئے اپنا ننگا قدم باہر سے مکان میں داخل کر دے یعنی پورا جسم چوکھٹ سے باہر رہے اور صرف ننگا پاؤں چوکھٹ کے اندر داخل کر دے! اور ایسا کرنا ممکن بھی ہے لیکن لوگوں کے عرف میں یہ معنی متروک ہیں یعنی عرف میں یہ معنی مراد نہیں ہوتے پس جب یہ معنی مہجور اور متروک ہیں تو اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے اور وضع قدم کے مجازی معنی دخول کے ہیں یعنی

عرف میں وضع قدم سے دخول مراد ہوتا ہے دخول سوار ہوکر ہو یا پیادہ یا ننگے پاؤں ہو یا جوتے پہن کر ہو۔ بہرحال جب اس کلام میں وضع قدم سے مطلقاً دخول مراد ہے تو حالف مکان میں داخل ہونے سے حانث ہوجائیگا سوار ہوکر داخل ہوا ہو یا پیادہ داخل ہوا ہو ننگے پاؤں داخل ہوا ہو یا جوتے پہن کر داخل ہوا ہو اور اگر حالف مکان میں داخل تو نہ ہو لیکن چوکھٹ سے باہر بیٹھ کر یا لیٹ کر ننگا پاؤں اندر رکھ دیا یعنی کلام کو حقیقت پر عمل کیا تو یہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی مہجور ہیں اور مہجور کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا ہے لہٰذا اس کے ساتھ بھی حنث کا حکم متعلق نہیں ہوگا۔

والمهجور شرعاً كالمهجور عادة توضيح لقوله أو مهجورة أي الأولى يعني المصير إلى المجاز بأن تكون الحقيقة مهجورة عادة بل المهجور شرعاً أيضاً كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة إلى الجواب مطلقاً تفريع له يعني إن وكّل أحد رجلاً بأن يخاصم الناس عند القاضي يحمل على مطلق الجواب لأن الخصومة هو الإنكار فقط محقاً كان المدعي أو مبطلاً وهو حرام شرعاً بقوله تعالى ولا تنازعوا فلا بد أن ينصرف إلى الجواب مطلقاً بالإنكار والإقرار مجازاً من قبيل إطلاق الخاص على العام فلو أقر الوكيل على موكله جاز عندنا خلافاً لزفر والشافعي رح.

ترجمہ: ــــ اور مہجور شرعاً مہجور عادۃً کی طرح ہے یہ قول مصنف کے قول "او مہجورۃ" کی توضیح ہے یعنی مجاز کی طرف رجوع کرنے میں یہ لازم نہیں ہے کہ حقیقت عادۃً مہجور ہو بلکہ مہجور شرعاً بھی مہجور عادۃً کی طرح ہے حتی کہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب کی طرف راجع ہوگی اور یہ قاعدہ مذکورہ کیلئے تفریع ہے یعنی اگر کسی نے ایک آدمی کو اس بات کا وکیل کیا کہ وہ قاضی کے پاس لوگوں سے مخاصمہ کرے تو اس کو مطلق جواب پر محمول کیا جائیگا اسلئے کہ خصومت فقط انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو اور یہ انکار شرعاً حرام ہے اسلئے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ پس ضروری ہے کہ وہ مجازاً اقرار اور انکار کے ساتھ مطلقاً جواب کی طرف راجع ہو۔ اور یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہوگا پس اگر وکیل نے اپنے مؤکل پر اقرار کرلیا تو یہ ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام زفر اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔

تشریح: ــــ فاضل مصنف نے کہا کہ جو حقیقت شرعاً مہجور اور متروک ہو اس کا حکم وہی ہے جو حقیقت مہجورہ عادۃً کا حکم ہے یعنی جس طرح حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں مجاز کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اسی طرح حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی مجاز کی طرف

رجوع کیا جانا صرف حقیقت مہجورہ عادۃً کی صورت میں نہیں ہے بلکہ حقیقت مہجورہ شرعاً کی صورت میں بھی مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ جس چیز کو شریعت نے ترک کردیا ہو مسلمان بھی اپنے دین اور عقل کی وجہ سے اس پر عمل کرنے سے گریز ہی کرے گا۔

مصنفؒ نے اس قاعدہ پر دو تفریعی مسئلے ذکر کئے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد پر ایک ہزار روپیہ کا دعویٰ کیا پھر مدعیٰ علیہ یعنی حامد نے کسی کو قاضی کی عدالت میں مدعی کے ساتھ خصومت کا وکیل کیا تو یہ توکیل بالخصومت مطلقاً جواب پر محمول ہوگی۔ اصل یہ کہ خصومت تو صرف انکار کا نام ہے مدعی حق پر ہو یا باطل پر ہو یعنی خصومت تو صرف یہ ہے کہ وکیل، مدعی کی بات کا انکار کرتا رہے اور جھگڑا برقرار رکھے۔ حالانکہ یہ شرعاً حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ولا تنازعوا" جھگڑا مت کرو۔ اور جو چیز حرام ہوتی ہے وہ شرعاً مہجور ہوتی ہے پس ثابت ہوگیا کہ خصومت شرعاً مہجور ہے اور جب خصومت مہجور ہے تو مجازاً مطلق جواب کی طرف رجوع کیا جائے گا یعنی وکیل کو مطلقاً جواب دینے کی اجازت ہوگی خواہ مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار روپیہ کا اقرار کرے خواہ اس کا انکار کرے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ خصومت بول کر مطلق جواب مراد لینا یہ اطلاق خاص علی العام کے قبیل سے ہے کیونکہ خصومت خاص ہے صرف انکار کا نام ہے اور جواب عام ہے جو انکار اور اقرار دونوں کو شامل ہے۔ چنانچہ اگر وکیل نے اقرار کیا اور یہ کہا کہ میرے موکل نے واقعی مدعی سے ایک ہزار روپے لئے ہیں تو مدعیٰ علیہ پر ایک ہزار روپے واجب ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر مدعی نے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے دعوی کے باطل ہونے کا اقرار کیا تو یہ اقرار مدعی پر نافذ ہوگا یعنی مدعی ایک ہزار روپے کا مستحق نہ ہوگا۔ یہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے لیکن امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وکیل کا اپنے موکل پر اقرار جائز نہیں ہے کیونکہ موکل نے اس کو خصومت اور جھگڑے کا وکیل کیا ہے اور اقرار کی وجہ سے مصالحت اور مسالمت ہوتی ہے لہٰذا اقرار اس کی ضد ہوگا جس کا اس کو وکیل کیا گیا تھا اور وکیل کو جس کام کا وکیل کیا جاتا ہے وہ اس کے خلاف کرنے کا مجاز نہیں ہوتا لہٰذا وکیل کا اپنے موکل پر اقرار کرنا درست نہ ہوگا۔

وَإِذَا حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ هٰذَا الصَّبِيَّ لَمْ يَتَقَيَّدْ بِزَمَانِ صِبَاهُ عَمَلًا عَلٰى قَوْلِهِ بِصَرْفِ وَتَقْرِيرُهُ ظَاهِرٌ لِأَنَّ هِجْرَانَ الصَّبِيِّ مَهْجُوْرٌ شَرْعًا قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ لَمْ يَرْحَمْ صَغِيْرَنَا وَلَمْ يُوَقِّرْ كَبِيْرَنَا فَلَيْسَ مِنَّا فَيُصْرَفُ إِلَى الْمَجَازِ هٰذِهِ الذَّاتُ فَلَمْ يَتَقَيَّدْ بِصِبَاهُ أَيْضًا.

ترجمہ :- اور جب کوئی قسم کھائے کہ وہ اس بچہ سے گفتگو نہیں کرے گا تو یہ قسم بچپن کے زمانہ سے مقید نہ ہوگی۔ یہ عبارت مصنف کے قول "بخلاف" پر معطوف ہے اور قاعدہ مذکورہ کے سلسلے دوسری تفریع ہے کیونکہ بچہ سے قطع تعلق کرنا شرعاً مہجور ہے اسلئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جس نے ہمارے چھوٹوں پر رحم نہیں کیا، ہمارے بڑوں کی توقیر نہ کی اور ہمارے علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہم میں سے نہیں ہے پس مذکورہ قسم مجاز کی طرف راجع ہوگی یعنی اس ذات سے کلام نہ کرے گا پس اگر حالف نے بچہ سے اس کے بڑا ہونے کے بعد بات چیت کی تو بھی حانث ہو جائے گا۔

تشریح :- اس عبارت میں سابق قاعدہ (حقیقت مہجورہ شرعاً حقیقت مہجورہ عادۃً کی طرح ہے) پر دوسرا تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے بچہ کو مخاطب کر کے کہا "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانہ کے ساتھ مقید نہ ہوگی کیونکہ اس کلام کی حقیقت یعنی بچہ سے بچپن کے زمانہ میں کلام نہ کرنا اور تعلق ترک کرنا شرعاً مہجور ہے اور شرعاً اسلئے مہجور ہے کہ ہادیٔ عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا ولم یجل عالمنا فلیس منا" جس نے چھوٹوں پر رحم نہ کیا اور بڑوں کی توقیر اور علماء کی تعظیم نہ کی وہ ہمارے طریق پر نہیں ہے۔ اس حدیث میں ترک ترحم پر وعید ہے اور بچوں کے ساتھ ترک کلام میں ترک ترحم ہے پس ثابت ہوا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام پر وعید ہے اور جس چیز پر وعید ہوتی ہے اس کا کرنا حرام اور اس کو چھوڑنا واجب ہوتا ہے پس بچوں کے ساتھ ترک کلام کرنا حرام اور ترک کلام کو چھوڑنا واجب ہوگا بہر حال ثابت ہو گیا کہ بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مہجور ہے۔ اور جب بچوں کے ساتھ ترک کلام شرعاً مہجور ہے یعنی "واللہ لا اکلم ہذا الصبی" کلام کی حقیقت شرعاً مہجور ہے تو اس کلام کے مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کلام کے مجازی معنی ہیں "واللہ لا اکلم ہذہ الذات" یعنی میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا۔ اور یہ معنی مجازی اسلئے ہیں کہ صبی چونکہ ذات اور وصف صبا سے مرکب ہے اسلئے لفظ صبی بمنزلہ کل کے ہوگا اور ذات بمنزلہ جز کے ہے پس یہاں صبی یعنی کل بول کر ذات یعنی جز مراد لیا گیا ہے اور کل بول کر جز مراد لینا مجاز ہے۔ لہٰذا یہاں صبی بول کر ذات مراد لینا مجاز ہوگا پس اس مثال میں چونکہ مجاز یعنی ذات مراد ہے اور حالف کی مراد یہ ہے کہ میں اس ذات سے کلام نہیں کروں گا، تو اب یہ حالف جس شخص سے اس کے بچپن میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا جوانی میں کلام کرے تب بھی حانث ہوگا اور بڑھاپے میں کلام کرے گا تب بھی حانث ہوگا کیونکہ ذات ہر زمانہ میں موجود ہے۔

وَلَا يُقَالُ إِذَا حُمِلَ عَلَى الذَّاتِ يَلْزَمُ هِجْرَانُ الصَّبِيِّ إِذَا صَارَ شَيْخًا وَتَرْكُ التَّوْقِيرِ إِذَا كَبُرَ وَمُهَاجَرَةُ الْمُؤْمِنِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَفِيهِ ثَلَاثُ مَعَاصٍ فَالْأَوْلَى أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ احْتِرَازًا عَنِ الْوُقُوعِ فِي ثَلَاثِ مَعَاصٍ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُعْتَبَرُ فِي هَذَا الْبَابِ هُوَ الْقَصْدُ وَهَذِهِ الثَّلَاثَةُ إِنَّمَا تَلْزَمُ ضِمْنًا وَتَبَعًا لِلذَّاتِ لَا قَصْدًا فَلَا تُعْتَبَرُ وَإِنَّمَا قِيلَ هَذَا الصَّبِيُّ لِأَنَّهُ لَوْ قَالَ لَا يُكَلِّمُ صَبِيًّا بِالتَّنْكِيرِ يَتَقَيَّدُ بِزَمَانِ صِبَاهُ لِأَنَّ وَصْفَ الصِّبَا صَارَ مَقْصُودًا بِالْحَلِفِ وَهُوَ دَاعٍ إِلَى الْحَلِفِ لِأَنَّهُ قَدْ يَكُونُ سَفِيهًا يَجِبُ الِاحْتِرَازُ عَنْهُ فَيُصَارُ إِلَى الْأَصْلِ وَإِنْ كَانَ مَهْجُورًا شَرْعًا

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ جب یہ قسم ذات پر محمول ہوگی تو بچہ کو بچپن کے زمانہ میں چھوڑنا بڑا ہونے کے بعد توقیر کو چھوڑنا اور مومن کو تین دن سے زیادہ چھوڑنا لازم آئے گا، پس ایک خرابی سے بچنے کیلئے مجاز کا التزام تین معاصی کا سبب بنے گا اسلئے کہ ہم جواب دیں گے کہ اس باب میں قصد معتبر ہے اور یہ تینوں معصیتیں ذات کے تابع ہوکر لازم آئی ہیں قصداً لازم نہیں آئیں، لہٰذا ان کا اعتبار نہ ہوگا اور "ہذا الصبی" اسلئے کہا گیا ہے کہ اگر حالف "لا یکلم صبیاً" نکرہ کے ساتھ کہتا تو یہ قسم اس کے بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوتی کیونکہ صبا کا وصف اس وقت مقصود بالحلف ہو چکا ہے اور وہ داعی الی الحلف ہے اسلئے کہ بچہ کبھی ایسا بے سمجھ ہوتا ہے جس سے احتراز ضروری ہو جاتا ہے پس اصل ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا اگرچہ وہ مہجور شرعی ہو۔

تشریح :- شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اس دوسری تفریع پر اعتراض ہے۔ وہ یہ کہ مثال مذکورہ میں آپ نے حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کی طرف اسلئے رجوع کیا ہے کہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہجران صبی یعنی بچہ کو چھوڑنا یا ترک ترحم لازم آتا ہے حالانکہ یہ حرام اور گناہ ہے لیکن مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں یعنی حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں تین گناہوں کا ارتکاب لازم آتا ہے (۱) "ہذا الصبی" میں مشار الیہ جب تک بچہ ہے تو بچہ کو چھوڑنا یعنی ترک ترحم لازم آئے گا۔ (۲) اور اسکے بڑا ہونے کے بعد ترک توقیر لازم آئے گا۔ (۳) اور تین دن سے زیادہ ایک مومن بھائی سے سلام کلام ترک کرنا لازم آئے گا۔ پس ایک معصیت سے بچنے کیلئے تین معاصی کا ارتکاب کرنا کون سی دانشمندی کی بات ہے پس بہتر یہی تھا کہ اس کلام کی حقیقت مراد لی جاتی اور مجاز کی طرف رجوع نہ کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس باب میں یعنی قسم کے باب میں قصد اور ارادہ معتبر ہوتا ہے اور مذکورہ کلام میں صبی سے ذات مراد لینے کی صورت میں مذکورہ تینوں معاصی ذات کے تابع ہوکر لازم آتے ہیں

قصداً لازم نہیں آتے اور جب ایسا ہے تو یہ معاصی معتبر نہ ہوں گے چنانچہ اگر حالف "لا اکلم ہذہ الذات" کہتا تو وہ بالقصد کسی حنث کا مرتکب نہ ہوتا اگرچہ اس سے تکلم لازم آتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مثال مذکور میں "ہذا الصبی" معرفہ ذکر کیا گیا ہے لیکن اگر حالف "واللہ لا اکلم صبیاً" نکرہ کیساتھ کہے تو اس کی یہ قسم بچپن کے زمانے کیساتھ مقید ہوگی یعنی صرف بچپن کے زمانہ میں کلام کرنے سے حانث ہوگا اور اگر اس بچہ کے بڑا ہونے کے بعد حالف نے اس کے ساتھ کلام کیا تو حالف حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا (بچپن) مقصود بالحلف ہوتا ہے یعنی کلام نہ کرنے کی قسم اس کے بچپن کی وجہ سے ہے پس جب وصف صبا مقصود بالحلف ہے تو نکرہ کی صورت میں وصف صبا کو لغو قرار دیکر مجازاً ذات مراد لینا بھی ممکن نہ ہوگا اس کے برخلاف اگر "ہذا الصبی" کہا تو یہ وصف ضمنی ہوگا مقصود نہ ہوگا کیونکہ اشارہ کی صورت میں مشار الیہ کا وصف لغو ہوتا ہے اور ذات معتبر ہوتی ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکرہ کی صورت میں وصف صبا مقصود بالحلف ہے اور بچپن، کلام نہ کرنے کی قسم کا داعی بھی ہوتا ہے اسلئے کہ بچہ کبھی سفیہ اور نا سمجھ ہوتا ہے اور اس کے بے سمجھ ہونے کی وجہ سے اس سے احتراز کرنا ضروری ہو جاتا ہے پس نکرہ کی صورت میں چونکہ وصف صبا مقصود بالحلف ہے اسلئے اس کلام کو اس کی حقیقت کی طرف راجع کیا جائے گا یعنی اس کلام کی حقیقت پر عمل ہوگا اگرچہ یہ شرعاً مہجور ہے۔

وَإِذَا كَانَتِ الْحَقِيْقَةُ مُسْتَعْمَلَةً وَالْمَجَازُ مُتَعَارَفًا فَهِيَ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ خِلَافًا لَهُمَا بِخِلَافِ مَا ذَكَرْنَا سَابِقًا أَنَّ الْحَقِيْقَةَ الْمَهْجُوْرَةَ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَهْجُوْرَةً بَلْ كَانَتْ مُسْتَعْمَلَةً فِي الْعَادَةِ وَلٰكِنْ كَانَ الْمَجَازُ مُتَعَارَفًا غَالِبَ الْاِسْتِعْمَالِ مِنَ الْحَقِيْقَةِ أَوْ غَالِبًا فِي الْفَهْمِ مِنَ اللَّفْظِ فَالْحَقِيْقَةُ أَوْلٰى عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْمَجَازُ فَقَطْ أَوْلٰى فِيْ رِوَايَةٍ وَعُمُوْمُ الْمَجَازِ فِيْ رِوَايَةٍ۔

ترجمہ:- اور جب حقیقت مستعمل ہو اور مجاز متعارف ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے برخلاف صاحبینؒ کے یعنی جو کچھ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے وہ حقیقت مہجورہ سے متعلق تھا، اور اگر وہ مہجورہ نہ ہو بلکہ عادۃً مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف، حقیقت کی بہ نسبت غالب الاستعمال ہو یا الفاظ سے غالب الفہم ہو تو اس وقت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک ایک روایت میں فقط مجاز اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز اولیٰ ہے۔

ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ برتن یا چلو میں لے کر پانی پیتے ہیں اور غالب الظن اسلئے بھی کہ جب یوں کہا جائے کہ فلاں خاندان کے لوگ دریائے فرات سے پیتے ہیں تو اس سے یہی کہا جاتا ہے کہ وہ لوگ وہ پانی پیتے ہیں جو دریائے فرات کی طرف منسوب ہو یعنی دریائے فرات کا پانی پینے میں یہ ہرگز نہیں سمجھا جاتا کہ فرات سے منہ لگا کر ہی پیتے ہیں بہرحال چلو یا برتن وغیرہ میں پانی لے کر پینا اس کلام کا مجاز متعارف ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مجاز متعارف کی بہ نسبت حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا چونکہ زیادہ مناسب ہے، اس لئے اس صورت میں ان کے نزدیک اگر حالف دریائے فرات سے منہ لگا کر پانی پئے گا تو حانث ہوگا، اور اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو حانث نہ ہوگا۔ اور صاحبینؒ کی ایک روایت کے مطابق چونکہ صرف مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق چلو یا برتن میں لے کر پینے سے حالف حانث ہو جائیگا اور دریا سے منہ لگا کر پینے کی صورت میں حانث نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق چونکہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے اسلئے اس روایت کے مطابق حالف اگر چلو یا برتن میں لے کر پئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا اور اگر دریائے فرات سے منہ لگا کر پئے گا تو بھی حانث ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ حالف نے اگر ایسی نہر سے پانی پیا جو فرات سے نکلتی ہے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اس سے فرات کا نام منقطع ہو چکا ہے۔ لہٰذا اس نہر سے پینے کو فرات سے پینا ہرگز نہیں کہا جائیگا اور جب اس نہر سے پینا فرات سے پینا نہیں ہے تو اس کے پینے سے حانث بھی نہ ہوگا۔ ہاں اگر حالف "من الفرات" کی جگہ "من ماء الفرات" کہتا تو مذکورہ نہر سے پانی پی کر بالاتفاق حانث ہو جاتا کیونکہ حالف کی مراد یہ ہے کہ وہ پانی جو فرات کی طرف منسوب ہے نہیں پیوں گا۔ اور جو نہر دریائے فرات سے نکل کر آئی ہے اس کا پانی دریائے فرات ہی کی طرف منسوب ہوگا یعنی اس نہر میں پانی کے منتقل ہونے سے اگرچہ فرات کا نام کٹ گیا ہے لیکن یہ پانی فرات ہی کا پانی ہے اور فرات ہی کی طرف منسوب ہے اور جب یہ پانی فرات کی طرف منسوب ہے تو حالف اس پانی کے پینے سے حانث ہو جائیگا۔
شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ اختلاف اور تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے کسی ایک کی نیت کرلی ہو تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا اور اس میں کسی طرح کا کوئی اختلاف نہ ہوگا۔

وَهٰذَا بِنَاءٌ عَلٰى اَصْلٍ آخَرَ وَهُوَ اَنَّ الْخَلْفِيَّةَ فِي التَّكَلُّمِ عِنْدَهٗ وَعِنْدَهُمَا فِي الْحُكْمِ فَيَتَخَرَّجُ اَنَّ الْخِلَافَ الْمَذْكُوْرَ بَيْنَ اَبِيْ حَنِيْفَةَ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَصَاحِبَيْهِ مَبْنِيٌّ عَلٰى اَصْلٍ آخَرَ مُخْتَلَفٍ فِيْهِ بَيْنَهُمْ وَهُوَ اَنَّ الْمَجَازَ خَلَفٌ لِلْحَقِيْقَةِ عِنْدَهٗ فِي

التكلم وعندهما في الحكم وهذا يقتضي بسطاً وهو أن المجاز خلف عن الحقيقة بالإتفاق ولا بد في الخلف أن يتصور وجود الأصل ولم يوجد لمانع وهذا بالإتفاق أيضاً لكنهم اختلفوا في جهة الخلفية فعنده أي خلف عن الحقيقة في التكلم أي قوله هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا ابني مراداً به البنوة فيشترط صحة التكلم للحقيقة من حيث العربية حتى يجعل مجازاً عنه وقد قيل في تقريره أن هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن قوله هذا حر والأول أولى لأنه يبقى الأصل والخلف على حالهما عنده بخلاف الثاني فإنه يبدل الأصل بأصل آخر وبالجملة فعنده لا بد لصحة المجاز من إمكان الأصل من حيث العربية وإن لم يستقم المعنى الحقيقي فيصار إلى المجاز وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم أي حكم هذا ابني مراداً به الحرية خلف عن حكمه مراداً به البنوة فينبغي أن يستقيم الحكم الحقيقي ولم يعمل به لعارض حتى يصار إلى المجاز وإنما كانت الخلفية عنده في التكلم فالتكلم بالحقيقة أولى لأن اللفظ موضوع لأجل المعنى الحقيقي وهو مستعمل في العادة غير مهجور فيها فإنه ضرورة داعية إلى صرفه إلى مجاز وعندهما لما كان خلفاً عنه في الحكم فلا بد أن يكون الحكم المجازي خلفاً عن الحكم الحقيقي أما باعتبار كونه غالب الاستعمال أو باعتبار كونه شاملاً للحقيقة أيضاً فلا بد أن يكون العمل بالمجاز أولى للضرورة والداعية إليه۔

ترجمہ: ۔ اور یہ اختلاف ایک دوسری اصل پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا تلفظ میں ہوا کرتا ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں ہے۔ یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان مذکورہ اختلاف ایک دوسرے کلیہ پر مبنی ہے جس میں ان تینوں حضرات کا اختلاف ہے اور وہ کلیہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مجاز تلفظ میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور صاحبین کے نزدیک حکم میں۔ اور یہ مسئلہ تفصیل چاہتا ہے اور وہ یہ کہ مجاز بالاتفاق حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور ضروری ہے کہ خلیفہ میں اصل کا وجود متصور ہو۔ اور کسی عارض کی وجہ سے نہ پایا جاتا ہو یہ بھی بالاتفاق ہے لیکن یہ تینوں حضرات خلیفہ ہونے کی جہت میں مختلف ہیں چنانچہ امام صاحب کے نزدیک مجاز، حقیقت کا

خلیفہ ہے تفصیل میں اجنبی مولیٰ کا قول "ہذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابنی" کا جس سے بنوت مراد ہو پس عربیت کے لحاظ سے تکلم بالحقیقت کا صحیح ہونا شرط ہوگا تاکہ اس کے ذکر کو حقیقت کا خلیفہ بنایا جا سکے۔ اور اس کلام کی تقریر میں کہا گیا کہ "ہذا ابنی" درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس کے قول "ہذا حر" کا اور اول اولیٰ ہے اسلئے کہ اس صورت میں اصل اور خلیفہ دونوں اپنی حالت پر باقی رہتے ہیں برخلاف ثانی کے کیونکہ دوسری صورت میں ایک اصل دوسری اصل سے بالکل بدل جاتی ہے الحاصل امام صاحب کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے عربیت کے لحاظ سے اصل کا درست ہونا ضروری ہے اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم درانحالیکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو پس مناسب ہے کہ حکم حقیقی درست ہو اور کسی عارض کی وجہ سے عمل نہ کیا جا سکتا ہو تاکہ مجاز کی طرف رجوع کیا جائے پس جب امام صاحب کے نزدیک تلفظ میں خلفیت ہے تو تکلم بالحقیقت ہی اولیٰ ہے کیونکہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور حقیقی معنی علاوہ مستعمل ہوتا ہے مشترک نہیں ہوتا پس کوئی ضرورت داعی ہے کہ حقیقی معنی کو چھوڑ کر مجازی معنی کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور صاحبین کے نزدیک مجاز چونکہ حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح ہوتی ہے یا تو اس اعتبار سے کہ مجاز کا استعمال بکثرت ہوتا ہے یا اس اعتبار سے کہ مجاز حقیقت کو بھی شامل ہوتا ہے لہٰذا ضرورت داعیہ کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا۔

تشریح:- سابق میں حضرت امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر حقیقت مستعملہ ہو اور مجاز متعارف ہو تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک حقیقت پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک روایت میں مجاز متعارف پر عمل کرنا اولیٰ ہے اور ایک روایت میں عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

مصنف نور الانوار کہتے ہیں کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے اور وہ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ مجاز حقیقت کا خلیفہ اور قائم مقام ہے اور یہ بات بھی متفق علیہ ہے کہ خلیفہ میں اصل کے وجود کا متصور ہونا ضروری ہے کیونکہ خلیفہ ہونا ایک اضافی چیز ہے اور دو اضافیوں میں ایک کے تصور سے دوسرے کے وجود کا تصور خود بخود ہو جاتا ہے جیسے باپ اور بیٹا دو اضافی چیزیں ہیں کہ باپ کے تصور سے بیٹے کے وجود کا اور بیٹے کے تصور سے باپ کے وجود کا تصور ہو جاتا ہے اسی طرح خلیفہ میں یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا وجود متصور ہو

برباقی نہیں رہتے بلکہ ایک اصل دوسرے اصل سے بدل جاتی ہے یعنی "ہذا ابنی" سے حریت مراد ہونا کیونکہ یہ اولیٰ ہے کہ کسی کلام کا اپنی حالت پر باقی رہنا اور تغیر کا واقع نہ ہونا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تغیر واقع ہونے کے یہی بات ہو گئی کہ تقریر مذکورہ "ہذا ابنی" کی تقریر اول زیادہ بہتر ہے بہ نسبت تقریر ثانی کے۔

الحاصل حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ عربیت اور ترکیب نحوی کے لحاظ سے اصل درست اور ممکن ہو اب اس کے بعد اگر حقیقی معنی درست نہ ہوں یعنی ان پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے یعنی "ہذا ابنی" کا حکم بنوت تھا بلکہ اس سے حریت مراد ہو خلیفہ ہے اُس "ہذا ابنی" کے حکم کا جس سے بنوت مراد ہو۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کلام سے حکم ہی مقصود ہوتا ہے اور رہی عبارت تو وہ مقصود تک پہنچنے کا وسیلہ اور ذریعہ ہوتی ہے پس خلیفہ ہونے میں مقصود کا اعتبار کرنا اولیٰ اور بہتر ہے اسلئے مجاز کو حکم میں حقیقت کا خلیفہ قرار دیا گیا ہے اور تکلم میں خلیفہ قرار نہیں دیا گیا۔

لیکن حضرت امام صاحبؒ کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقت اور مجاز لفظ کے اوصاف میں سے ہیں اور لفظ کا تکلم ہوتا ہے اس لئے تکلم میں مجاز کو حقیقت کا خلیفہ قرار دینا اولیٰ ہوگا۔

بہر حال صاحبینؒ کے نزدیک مجاز حکم میں حقیقت کا خلیفہ ہے لہٰذا صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حکم حقیقی ممکن ہو لیکن کسی عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جا سکتا ہو پس اگر حکم حقیقی ممکن ہو مگر عارض کی وجہ سے اس پر عمل نہ ہو سکتا ہو تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا جیسے سابقہ مثال "ہذا ابنی" میں حکم حقیقی یعنی بیٹا ہونا ممکن ہے کیونکہ پندرہ سال کا غلام چالیس سال کے آدمی سے پیدا ہو سکتا ہے لیکن چونکہ مولیٰ کے علاوہ دوسرے آدمی سے غلام کا نسب مشہور ہے اس لئے اس عارض کی وجہ سے حکم حقیقی یعنی مولیٰ کا بیٹا ہونا مراد نہیں ہو سکتا اور جب حکم حقیقی پر عمل نہیں ہو سکتا تو کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حکم حقیقی پر عمل کرنا ممتنع ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع صحیح نہ ہوگا بلکہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ مجاز کی طرف رجوع کے صحیح ہونے کی شرط یعنی حکم حقیقی کا ممکن ہونا مفقود ہو گئی ہے۔

شارحؒ نے "لان الخلفیۃ عندہ فی التکلم الخ" سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان محل مسئلہ میں اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مجاز کا خلیفہ ہونا چونکہ تکلم اور تلفظ میں ثابت ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک مجاز کی بہ نسبت حقیقت کا تلفظ ہی اولیٰ ہوگا کیونکہ لفظ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے پس جب

لغۃ معنی حقیقی کیلئے موضوع ہے اور معنی حقیقی عادۃً مستعمل بھی ہے متروک نہیں ہے تو قرینہ کی ضرورت کیا
بات کی داعی ہوئی کہ معنی حقیقی کو چھوڑ کر معنی مجازی کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اس طرف کوئی ضرورت داعی
نہیں ہے اور جب مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے کوئی ضرورت داعی نہیں ہے تو حقیقت کو چھوڑ کر مجاز کیطرف
رجوع نہ کیا جائیگا بلکہ حقیقت مستعملہ پر عمل کرنا ہی اولیٰ اور بہتر ہوگا۔ صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز چونکہ حکم میں
حقیقت کا خلیفہ ہے اور مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح حاصل ہے اسلئے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے رہی
یہ بات کہ مجاز کے حکم کو حقیقت کے حکم پر ترجیح کیوں حاصل ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجاز کا استعمال حقیقت
کی بہ نسبت زیادہ ہے یا مجاز ایسا عام معنی ہے جو حقیقت کو بھی شامل ہے پس اس ترجیح اور ضرورت داعیہ
کی وجہ سے مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے پہلی وجہ ترجیح کی وجہ سے صاحبینؒ نے فرمایا کہ مجاز متعارف پر عمل کرنا
اولیٰ ہے اور دوسری وجہ ترجیح کی وجہ سے فرمایا کہ عموم مجاز پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔

وَيَظْهَرُ الْخِلَافُ فِي قَوْلِهِ لِعَبْدِهِ وَهُوَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِي أَيْ تَظْهَرُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ بَيْنَ أَبِي حَنِيْفَةَ رح وَصَاحِبَيْهِ رح فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ هٰذَا ابْنِي وَالْحَالُ أَنَّ الْعَبْدَ أَكْبَرُ سِنًّا مِنَ الْقَائِلِ حَيْثُ يَعْتِقُ الْعَبْدُ عِنْدَهُ لَا عِنْدَهُمَا فَإِنَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ رح هٰذَا الْكَلَامُ صَحِيْحٌ بِعِبَارَتِهِ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ مَوْضُوْعًا لِإِثْبَاتِ الْحُكْمِ وَلَيْسَ مَعْنَى كَوْنِهِ صَحِيْحًا اِسْتِقَامَةَ الْعَرَبِيَّةِ فَقَطْ كَمَا ظَنَّهُ [illegible] لِأَنَّ أَبَا حَنِيْفَةَ رح قَالَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ لِعَبْدِهِ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ أَوْ أُخْلَقَ أَنَّهُ كَلَامٌ بَاطِلٌ لَا يَصِحُّ تَكَلُّمُهُ مَعَ أَنَّهُ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ صَحِيْحٌ أَيْضًا بَلْ مَعْنَاهُ أَنْ يَكُوْنَ صَحِيْحًا بِعِبَارَتِهِ وَيَسْتَقِيْمُ التَّرْجَمَةُ الْمَفْهُوْمَةُ مِنْهُ لُغَةً أَيْضًا وَلَمْ يَمْتَنِعْ عَقْلًا فَقَوْلُهُ أَعْتَقْتُكَ قَبْلَ أَنْ تُخْلَقَ أَوْ أُخْلَقَ لَيْسَ كَذٰلِكَ بِخِلَافِ قَوْلِهِ هٰذَا ابْنِي لِأَنَّهُ صَحِيْحٌ مَعَ تَرْجَمَتِهِ وَإِنَّمَا الِامْتِنَاعُ لَمَّا جَاءَتْ مِنْ أَجْلِ أَنَّ الْمُتَكَلَّمَ إِلَيْهِ أَكْبَرُ مِنَ الْقَائِلِ وَبِهٰذَا لَوْ قَالَ الْعَبْدُ الْأَكْبَرُ مِنِّي ابْنِي لَغَا هٰذَا الْكَلَامُ فَإِذَا كَانَ قَوْلُهُ هٰذَا ابْنِي صَحِيْحًا مِنْ حَيْثُ الْعَرَبِيَّةِ وَفِي التَّرْجَمَةِ وَكَانَ الْمَحَلُّ الْحَقِيْقِيُّ مُحَالًا بِالنَّظَرِ إِلَى الْخَارِجِ صِيْرَ إِلَى الْمَجَازِ بِلَا يُلْغَى الْكَلَامُ وَهُوَ الْعِتْقُ مِنْ حِيْنِ مَلَكَهُ لِأَنَّ الِابْنَ يَكُوْنُ حُرًّا عَلَى الْأَبِ إِنَّمَا وَعِنْدَهُمَا لَمَّا كَانَتِ الْخَلَفِيَّةُ فِي الْحُكْمِ وَكَانَ إِمْكَانُ الْمَعْنَى

الْخَبَرِ شَرْطًا لِصِحَّةِ الْمَجَازِ فَقَالَا هٰذَا الْكَلَامُ لَغْوٌ لِأَنَّ الْبُنُوَّةَ مِنَ الْأَصْغَرِ سِنًّا لَا يُمْكِنُ حَتّٰى يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ الَّذِيْ هُوَ الْعِتْقُ ۔

ترجمہ:۔ اور یہ اختلاف مولیٰ کے اس قول "ہذا ابنی" میں جبکہ اس نے اپنے ایسے غلام سے کہا ہے جو عمر میں اس سے بڑا ہے ظاہر ہوگا یعنی امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف کا نتیجہ اس شخص کے قول میں ظاہر ہوگا جو اپنے غلام کو "ہذا ابنی" کہتا ہے حالانکہ وہ غلام اس کہنے والے سے عمر میں بڑا ہے چنانچہ یہ غلام امام صاحب کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ کلام اپنے مبتدا اور خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے لحاظ سے صحیح العبارۃ ہے اور کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے فقہاء نے گمان کر رکھا ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ نے آدمی کے اس قول کے بارے میں جسے وہ اپنے غلام سے کہتا ہے، "تجھ کو میں نے تیری پیدائش سے پہلے یا اپنی پیدائش سے پہلے آزاد کر دیا ہے" کہا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا صحیح نہیں ہے باوجودیکہ یہ کلام عربیت کے اعتبار سے درست ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ جو لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو اور عقلاً ممتنع نہ ہو پس قائل کا قول "اعتقتک قبل ان اخلق او تخلق" ایسا نہیں ہے برخلاف اس کے قول "ہذا ابنی" کے اسلئے کہ وہ مع ترجمہ صحیح ہے اور استحالہ صرف اسلئے آیا ہے کہ مشار الیہ قائل سے بڑا ہے اسی وجہ سے اگر قائل نے "العبد الاکبر منی ابنی" کہا تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ پس جب اس کا قول "ہذا ابنی" عربیت اور ترجمہ کے لحاظ سے صحیح ہے اور امر خارج کے اعتبار سے حقیقی معنی محال ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیا جائے گا تاکہ کلام لغو نہ ہو اور مجازی معنی مالک ہونے کے وقت سے عتق کے ہیں اسلئے کہ بیٹا باپ پر ہمیشہ آزاد ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک خلیفہ ہونا چونکہ حکم میں ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ عمر میں چھوٹے سے بنوت ناممکن ہے حتیٰ کہ محمول کیا جائے اس مجاز پر کہ وہ عتق ہے۔

تشریح:۔ مصنف منارؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مجاز کی بحث خلفیت میں جو اختلاف ذکر فرمایا ہے اس کا ثمرہ اس مثال میں ظاہر ہوگا کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا "ہذا ابنی" یہ میرا بیٹا ہے حالانکہ غلام مشار الیہ عمر میں مولیٰ سے بڑا ہے یا عمر میں مولیٰ کے مساوی ہے تو اس صورت میں حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ غلام آزاد ہو جائیگا اور صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک اسلئے آزاد ہو جائے گا کہ ان کے نزدیک مجاز کی طرف رجوع کرنے کیلئے عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے حقیقت کلام کے تکلم کا صحیح ہونا

ضروری کہا ہے اور مذکورہ کلام "ہذا ابنی" ترکیب نحوی یعنی مبتدا و خبر اور اثبات حکم کیلئے موضوع ہونے کے اعتبار سے بالکل درست ہے اور اس کا منطوق بالکل صحیح ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ نظم باعتبار کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت اور ترکیب نحوی میں صحیح اور مستقیم ہونا نہیں ہے جیسا کہ ہمارے بعض علماء کا خیال ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ میں نے تجھے تیری پیدائش سے پہلے ہی یا ابھی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا ہے تو حضرت امام صاحبؒ نے فرمایا کہ یہ کلام باطل ہے اس کا بولنا درست نہیں ہے حالانکہ یہ کلام عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہے پس عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہونے کے باوجود امام صاحبؒ کا اس کلام کو باطل اور لغو قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب صرف عربیت میں مستقیم ہونا نہیں ہے بلکہ کلام کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ صحیح العبارت ہو یعنی ترکیب نحوی کے اعتبار سے درست ہو۔ اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہوتا ہے وہ بھی درست ہو یعنی عقلاً ممتنع اور محال نہ ہو اور قائل کا مذکورہ کلام "اعتقتک قبل ان تخلق" یا "قبل ان اخلق" ایسا نہیں ہے یعنی یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے بہرحال جب اس کلام میں مجاز کی طرف رجوع کرنے کی شرط مفقود ہوگئی تو یہ کلام لغو اور باطل ہوگا اور مجاز پر محمول نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف "ہذا ابنی" عربیت اور ترکیب نحوی کے اعتبار سے بھی درست ہے اور اس کا جو ترجمہ لغۃً مفہوم ہے وہ بھی درست ہے البتہ خارج کلام سے اس کی تردید ہوا ہے کیونکہ عبد مشار الیہ قائل سے عمر میں بڑا ہے اور یہ بات محال ہے کہ کوئی بڑی عمر کا آدمی چھوٹی عمر کے انسان کا بیٹا ہو۔ بہرحال جب یہ کلام عربیت اور ترجمہ دونوں اعتبار سے درست ہے یعنی خلفیت مجاز کی شرط موجود ہے اور امر خارج کے اعتبار سے معنی حقیقی کا مراد لینا محال ہے تو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اس کلام کا مجاز یہ ہے کہ مولیٰ جب سے اس غلام کا مالک ہوا تھا اسی وقت سے یہ غلام آزاد شمار ہوگا کیونکہ بیٹا، باپ کے پاس ہمیشہ آزاد رہتا ہے اور آزادی اور حریت اس کلام کا مجاز اسلئے ہے کہ بنوت یعنی بیٹا ہونا حریت کو مستلزم ہے پس یہاں ملزوم یعنی بنوت بول کر لازم یعنی آزادی مراد لی گئی ہے اور ملزوم بول کر لازم مراد لینا جائز ہے لہٰذا یہ کلام غلام کی آزادی کیلئے مجاز ہوگا۔

"ولہٰذا لو قال العبد اکبر سنا منی ابنی" الخ سے شارحؒ نے فرمایا کہ کلام کو مجاز پر محمول کرنے کیلئے چونکہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ کلام صحیح العبارت ہو اور اس کا ترجمہ درست ہو یعنی عقلاً ممتنع نہ ہو اسلئے اگر مولیٰ نے یوں کہا "العبد الاکبر سنا منی ابنی" تو یہ کلام لغو ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ کلام اگرچہ صحیح العبارت ہے لیکن اس کا ترجمہ عقلاً ممتنع ہے اور ترجمہ عقلاً ممتنع اسلئے ہے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ عمر کے اعتبار سے بڑا آدمی کسی کم عمر کے آدمی کا بیٹا ہو پس اس کلام میں چونکہ خلفیت مجاز کی شرط موجود نہیں ہے اسلئے یہ کلام مجاز پر محمول نہ ہوگا

بلکہ لغو ہوگا۔ بہر حال "ہذا ابنی" کے ذریعہ امام صاحبؒ کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مجاز چونکہ تکلم میں حقیقت کا خلیفہ ہوتا ہے اور صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے، اسلئے یہ کلام لغو ہو جائے گا کیونکہ یہ بات ناممکن ہے کہ بڑی عمر کا آدمی کسی چھوٹی عمر کے آدمی کا بیٹا ہو جائے پس جب اس کلام کا معنی حقیقی ناممکن ہے تو صاحبینؒ کے نزدیک خلفیت مجاز کی شرط نہیں پائی گئی اور جب شرط نہیں پائی گئی تو یہ کلام مجاز پر بھی محمول نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ لغو ہو جائے گا۔

لَا يُقَالُ يَنْبَغِيْ اَنْ يَّكُوْنَ قَوْلُهٗ زَيْدٌ اَسَدٌ لَغْوًا عِنْدَهُمَا لِاِمْكَانِ الْحَقِيْقَةِ لِاَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهٗ مَجَازٌ بَلْ حَقِيْقَةٌ بِحَذْفِ حَرْفِ التَّشْبِيْهِ اَيْ زَيْدٌ كَالْاَسَدِ وَاَمَّا قَوْلُهٗ رَاَيْتُ اَسَدًا يَّرْمِيْ فَاِنَّهٗ وَاِنْ كَانَ مَجَازًا لٰكِنَّ الْمَقْصُوْدَ بِالْحَقِيْقَةِ خَبَرُ الرُّؤْيَةِ لَا كَوْنُهٗ اَسَدًا حَتّٰى يَلْزَمَ الْمُحَالُ قَصْدًا وَقِيْلَ يُمْكِنُ كَوْنُهٗ اَسَدًا بِالْمَسْخِ وَهُوَ بَعِيْدٌ۔

ترجمہ:۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول "زید اسد" لغو ہونا چاہئے کیونکہ معنی حقیقی ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ہم اسکو مجاز تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت کہتے ہیں یعنی زید کالاسد، اور رہا اس کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ اگرچہ مجاز ہے لیکن مقصود حقیقی رویت کی خبر ہے اس کا اسد ہونا نہیں ہے کہ قصداً محال لازم آئے، اور کہا گیا کہ مسخ کے ذریعہ اس کا اسد ہونا ممکن ہے اور یہ بعید ہے۔

تشریح:۔ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول پر یہ اعتراض کیا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق "زید اسد" لغو ہونا چاہئے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک صحت مجاز کیلئے معنی حقیقی کا ممکن ہونا شرط ہے حالانکہ "زید اسد" کے حقیقی معنی یعنی زید کا شیر ہونا ممکن نہیں ہے پس جب اس کلام کے حقیقی معنی ممکن نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کرنا بھی درست نہ ہونا چاہئے بلکہ یہ کلام لغو ہونا چاہئے۔ فاضل شارحؒ نے فرمایا کہ یہ اعتراض نہ کیا جائے کیونکہ ہمیں "زید اسد" کا مجاز ہونا ہی تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ کلام حرف تشبیہ حذف کرنے کے ساتھ حقیقت ہے یعنی اصل عبارت "زید کالاسد" ہے اور "زید کالاسد" حقیقت ہے نہ کہ مجاز، پس جب یہ کلام حقیقت ہے اور مجاز نہیں ہے تو مجاز کو لے کر اعتراض کرنا بھی درست نہیں ہے۔ اور رہا قائل کا قول "رأیت اسدا یرمی" تو یہ مجاز ہے یعنی اسد سے رجل شجاع مراد ہے اور اس پر قرینہ لفظ یرمی ہے کیونکہ تیر اندازی حقیقی اسد (شیر) سے ممکن نہیں ہے بلکہ رجل شجاع سے ممکن ہے پس لفظ یرمی کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ "رأیت اسدا یرمی" میں مجاز مراد ہے اور صحت مجاز کی شرط یعنی معنی

تُوْلَدُ لِمِثْلِهِ أَوْ أَنْ تَكُوْنَ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ حَتّٰى تَتَعَذَّرَ الْحَقِيْقَةُ فَلَوْ فُقِدَ الشَّرْطَانِ مَعًا بِأَنْ كَانَتْ مَجْهُوْلَةَ النَّسَبِ وَلَمْ تَكُنْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ يَثْبُتُ نَسَبُهَا مِنْهُ مَعَ قَبُوْلِهَا إِنْ قَبِلَتْ أَوْ أَكْبَرَ سِنًّا مِنْهُ عُطِفَ عَلٰى قَوْلِهِ وَتُوْلَدُ لِمِثْلِهِ فَتَوَهُّمٌ سَاقِطٌ وَقِيْلَ الْحُكْمُ فِيْ مَجْهُوْلِ النَّسَبِ كَذٰلِكَ حَتّٰى لَا تَحْرُمَ لِأَنَّ الرُّجُوْعَ عَنِ الْإِقْرَارِ بِالنَّسَبِ صَحِيْحٌ قَبْلَ تَصْدِيْقِ الْمُقَرِّ لَهُ أَيْضًا وَلَا يَثْبُتُ الْفَصْلُ بِمُوْجَبِ هٰذَا اللَّفْظِ قَبْلَ تَأَكُّدِهِ بِالْقَبُوْلِ.

ترجمہ:۔ اور حقیقت اور مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں جب کہ حکم ممتنع ہو یعنی جب دونوں حکم ممتنع ہوں تو حقیقت و مجاز دونوں متعذر ہو جاتے ہیں پس اس وقت بالبداہت کلام لغو ہو جائیگا جیسے قائل کے اس قول میں کہ وہ اپنی بیوی کو "ہذہ بنتی" کہے۔ حالانکہ وہ عورت معروف النسب ہو اس قائل جیسے مرد سے اس جیسی عورت کا تولد ہو سکتا ہے یا وہ عورت عمر میں اس مرد سے بڑی ہو تو اس قول سے حرمت بھی واقع نہ ہوگی کیونکہ جب عورت معروف النسب ہے تو اس کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اگرچہ عمر میں اس سے چھوٹی ہی کیوں نہ ہو اسی طرح جب وہ عورت اس سے عمر میں بڑی ہو کیونکہ یہ بات محال ہے کہ وہ عورت اس کی بیٹی ہو پس معنی حقیقی کا متعذر ہونا ظاہر ہے اور رہا معنی مجازی کا متعذر ہونا تو اسلئے کہ اگر قول مذکور مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ طلاق صحت نکاح کی سبقت کا تقاضہ کرتی ہے اور بیٹی ہونا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ ہمیشہ کیلئے حرام ہو لہٰذا اس قائل اور عورت کے درمیان نہ نکاح واقع ہوگا اور نہ طلاق۔ پس جب "قول مذکور" "انت طالق" سے مجاز نہ ہوا تو اس قول سے کبھی حرمت واقع نہ ہوگی۔ بلکہ یہ کلام لغو ہوگا مگر فقہاء نے کہا ہے کہ جب شوہر اس پر مصر ہو تو قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا اس وجہ سے نہیں کہ حرمت اس لفظ سے ثابت ہوتی ہے بلکہ اسلئے کہ شوہر اصرار کرنے کی وجہ سے ظالم ہو گیا ہے جماع میں عورت کے حق کو روکتا ہے لہٰذا تفریق واجب ہوگی جیسا کہ مقطوع الذکر اور عنین کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ ماتن کا قول "اکبر سنا منہ" کا عطف "معروفۃ" پر ہے اور قول "لمثلہ" "معروفۃ النسب" سے حال ہے یعنی ضروری ہے کہ وہ عورت معروفۃ النسب ہو اس حال میں کہ وہ اس قائل جیسے مرد سے پیدا ہو سکتی ہو یا یہ کہ وہ اس مرد سے عمر میں بڑی ہو یہاں تک کہ حقیقت متعذر ہو جائے پس اگر دونوں شرطیں مفقود ہو جائیں اس طور پر کہ اس عورت کا نسب نامعلوم ہو اور وہ اس مرد سے عمر میں بڑی نہ ہو تو اس عورت کا نسب اس قائل سے ثابت ہو جائیگا اور وہ جو کہا گیا ہے کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" اس کے قول "وتولد لمثلہ" پر معطوف ہے وہ وہم ہے ساقط الاعتبار ہے۔ اور کہا گیا کہ مجہول النسب میں بھی حکم ایسا ہی ہے حتی کہ وہ عورت حرام نہ ہوگی

کیونکہ مقر لہ کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اور اس مقلہ کے موجب پر اس لیے کہ وہ بالقبول ہونے سے پہلے عمل کرنا ممکن نہیں ہے۔

تشریح :۔ مصنف منار نے فرمایا کہ اگر حقیقت اور مجاز دونوں کا حکم ممتنع ہو تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہو جاتا ہے اور جب معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو تو اس صورت میں کلام لغو ہو جاتا ہے کیونکہ کلام معنی کا فائدہ دینے کیلئے موضوع ہوتا ہے، لیکن جب اسکے معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا ناممکن ہو گیا تو یہ کلام مفید معنی نہ رہا اور جب کلام مفید معنی نہ رہا تو لغو ہو گیا، حاصل یہ ہے حقیقت اور مجاز دونوں کے حکم ممتنع ہوں تو معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں پر عمل کرنا متعذر ہوگا اور کلام لغو ہوگا۔ اس کی مثال بقول مصنف یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا "ہذہ بنتی" اور اس عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے شخص سے مشہور ہے اور اتفاقاً یہ عورت قائل جیسے مرد سے پیدا بھی ہو سکتی ہے مثلاً عورت کی عمر بیس سال ہو اور قائل کی عمر چالیس سال ہو یا وہ عورت قائل سے عمر میں بڑی ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کلام سے حرمت واقع نہ ہوگی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت کا نسب قائل کے علاوہ دوسرے سے مشہور ہے تو اس عورت کا اس قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں اس قائل سے چھوٹی ہو۔ اسی طرح جب عورت عمر میں قائل سے بڑی ہو تو بھی اس عورت کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ "ہذہ بنتی" کے حقیقی معنی کا متعذر ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت کے نسب کا قائل کے علاوہ دوسرے سے ثابت ہونا اور عورت کا عمر میں قائل سے بڑا ہونا دونوں چیزیں اس بات سے مانع ہیں کہ یہ عورت قائل سے نسب ثابت ہو لیکن جب مذکورہ موانع کی وجہ سے قائل سے اس عورت کے نسب کا ثابت ہونا ممنوع ہے تو معنی حقیقی پر عمل کرنا ناممکن اور متعذر ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے اور رہا اس کلام کو معنی مجازی پر عمل کرنا اسلئے متعذر ہے کہ "ہذہ بنتی" سے اگر مجاز مراد ہو تو اس کلام کے مجازی معنی "انت طالق" کے ہوں گے کیونکہ "ہذہ بنتی" "انت طالق" کو مستلزم ہے جو طور پر کہ "ہذہ بنتی" بمعنی تحریم پر دال ہے اور "انت طالق" سے بھی تحریم ثابت ہوتی ہے لیکن دونوں میں بس فرق وہ تحریم ہوتی ہے جو طلاق کے ذریعہ ثابت ہوتی ہے اور یہ وہ تحریم ہے جو بنتی میں ثابت ہوتی ہے تو یہ قائل کی وسعت میں نہیں ہوتی لہذا قائل اگر اس کلام سے تحریم ثابت کرنا چاہے تو وہ تحریم انطلاقی ہوگی کیونکہ اس کی وسعت میں یہی ہے بہرحال یہ کلام یعنی "ہذہ بنتی" اگر مجاز ہو تو "انت طالق" سے مجاز ہوگا لیکن یہ مجاز بھی متعذر اور باطل ہے اسلئے کہ بنتیت (بیٹی ہونا) اور طلاق کے درمیان منافات ہے اس طور پر کہ طلاق تقاضہ کرتی ہے کہ پہلے سے نکاح درست ہو اور بنتیت (بیٹی ہونا) تقاضہ کرتی ہے کہ وہ عورت ہمیشہ کیلئے حرام ہو ان کے درمیان نہ نکاح ہو اور نہ طلاق۔ بہرحال جب طلاق صحیح نہ

ختم نہیں معقول ہو یا یعنی عورت کا نسب بھی معلوم نہ ہو اور وہ اس مرد قائل سے عمر میں بھی بڑی نہ ہو تو اس صورت میں اس عورت کا نسب اس مرد قائل سے ثابت ہو جائے گا اور قاضی ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے گا۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ کہنا کہ ماتن کا قول "او اکبر سنا منہ" ماتن کے قول "و تولد مثلہا" پر معطوف ہے غلط ہے اور ناقابل اعتبار ہے کیونکہ عورت جب معروفۃ النسب ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال اور ناممکن ہے اگرچہ یہ عورت عمر میں قائل سے چھوٹی ہو اور جب شہرت نسب کی وجہ سے عمر میں چھوٹی ہونے کے باوجود اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے تو "او اکبر سنا منہ" کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے یعنی یہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی کہ معروفۃ النسب ہونے کے ساتھ اگر وہ عمر میں بڑی ہو تو اس کا قائل کی بیٹی ہونا محال ہے اسلئے کہ یہ مقصد عورت کے معروفۃ النسب ہونے سے حاصل ہو جاتا ہے عورت خواہ وہ بڑی ہو خواہ چھوٹی ہو۔

شارح نے فرمایا کہ بعض حضرات علماء کی رائے یہ ہے کہ جس طرح عورت کے معروفۃ النسب ہونے کی صورت میں "ہذہ بنتی" کہنے سے عورت کا نسب قائل سے ثابت نہیں ہوتا اسی طرح اگر عورت کا نسب نامعلوم ہو تو بھی عورت کا نسب قائل سے ثابت نہ ہوگا اور وہ عورت اس قائل پر حرام نہ ہوگی۔ کیونکہ عورت کی تصدیق سے پہلے اقرار بالنسب سے رجوع کرنا درست ہے اسلئے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ مجہولۃ النسب عورت کے تصدیق کرنے سے پہلے شوہر اپنے قول "ہذہ بنتی" سے رجوع کر لے اور جب اقرار بالنسب سے رجوع کا احتمال ہے تو اس عورت کا اس قائل سے نسب ثابت نہ ہوگا اور رہی یہ بات کہ اس کلام (ہذہ بنتی) کے مقتضی پر عمل کرکے اس عورت کا نسب قائل سے ثابت کیا جائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک عورت قبول کرکے اس کو موکد نہ کرے اس وقت تک اس کلام کے مقتضی پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے بہرحال جہالت نسب کی صورت میں بھی نسب ثابت نہ ہوگا اور عورت قائل پر حرام نہ ہوگی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِيْ بَيَانِ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْعَمَلِ بِالْمَجَازِ وَتَرْكِ الْحَقِيْقَةِ وَهِيَ خَمْسَةٌ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُوْرُ فَقَالَ وَالْحَقِيْقَةُ تُتْرَكُ بِدَلَالَةِ الْعَادَةِ كَالصَّلٰوةِ وَالْحَجِّ فَإِنَّ الصَّلٰوةَ فِي اللُّغَةِ الدُّعَاءُ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ تَعَالٰى يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ وَقَوْلِهِ إِذَا كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ أَيْ لِيَدْعُ ثُمَّ نُقِلَتْ إِلَى الْأَرْكَانِ الْمَعْلُوْمَةِ وَالْعِبَادَةِ الْمَعْهُوْدَةِ وَهُجِرَ مَعْنَاهَا الْأَوَّلُ فَإِنْ قَالَ لِلّٰهِ عَلَيَّ أَنْ أُصَلِّيَ تَجِبُ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ لَا الدُّعَاءُ وَكَذَا الْحَجُّ عِبَارَةٌ عَنِ الْقَصْدِ

ترجمہ:۔ اور دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے یعنی اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے نہ کہ اس کے مطلق ہونے کے اعتبار سے اس طور پر کہ لفظ مثلاً ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص پائے جائیں گے خارج ہو جائے گا یا ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے پس جس میں یہ معنی زیادہ ہوں گے خارج ہو جائے گا ایسے لفظ کو مشکک کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ صاحب توضیح نے اس کو اس طور پر تعبیر کیا ہے کہ اس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

تشریح:۔ دوسری قسم بیان کرتے ہوئے فاضل مصنف نے فرمایا کہ کبھی لفظ کے فی نفسہ دلالت کرنے کی وجہ سے معنی حقیقی کو ترک کر دیا جاتا ہے فی نفسہ دلالت کا مطلب یہ ہے کہ سیاق و سباق اور عادت کی طرف نظر کئے بغیر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے دلالت کرتا ہو پس اس دلالت کی وجہ سے کبھی حقیقت متروک ہو جاتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ مطلق ہے مثلاً ایک لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہے جس میں قوت ہے پس جس میں یہ معنی ناقص ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا۔ یا لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں نقصان اور ضعف ہے اور جس میں یہ معنی زیادہ اور قوی ہوں گے وہ خارج ہو جائے گا۔ ایسے لفظ کو مشکک کے نام کیساتھ موسوم کیا جاتا ہے اسی کو صاحب توضیح نے اس طور پر کہا ہے کہ جس میں بعض افراد زائد ہوں یا ناقص ہوں۔

فوائد:۔ مشکک وہ کلی ہے جو اپنے مصداق کے بعض افراد پر زیادتی کیساتھ اور بعض افراد پر نقصان کے ساتھ صادق آئے مثلاً سفیدی ایک کلی ہے دودھ پر شدت اور زیادت کیساتھ صادق آتی ہے اور دانت پر ضعف اور نقصان کے ساتھ صادق آتی ہے۔ پس لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے اگر ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں قوت ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی ضعیف اور ناقص ہوں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں اسی طرح اگر لفظ اپنے ماخذ اشتقاق اور مادۂ حروف کے اعتبار سے ایسے معنی پر دلالت کرتا ہو جس میں ضعف ہے تو اس سے وہ فرد خارج ہو جائے گا جس میں یہ معنی قوی اور زائد ہیں اگرچہ یہ بھی لفظ کے حقیقی معنی ہیں۔

فَالْاَوَّلُ كَمَا اِذَا حَلَفَ لَا يَاْكُلُ لَحْمًا فَلَا يَتَنَاوَلُ لَحْمَ السَّمَكِ وَقَوْلُهُ كُلُّ مَمْلُوْكٍ لِيْ حُرٌّ لَا يَتَنَاوَلُ الْمُكَاتَبَ فَاِنَّ لَفْظَ اللَّحْمِ لَا يَتَنَاوَلُ السَّمَكَ اِذْ هُوَ مُشْتَقٌّ مِنَ الْاِلْتِحَامِ وَهُوَ الشِّدَّةُ وَلَا شِدَّةَ فِي السَّمَكِ لِاَنَّهُ لَا دَمَ فِيْهِ لِاَنَّ الدَّمَوِيَّ لَا يَسْكُنُ الْمَاءَ وَلَا يَعِيْشُ فِيْهِ فَلَا يَتَنَاوَلُ هٰذَا

لحنث لحم السمك وان كان أطلق عليه في القرآن في قوله تعالى لتأكلوا منه لحما طريا وبه تمسك مالك رح في أنه يحنث بأكل لحم السمك ونحن نقول لا يحنث به لأن مأخذ اللفظ ولأن بائعه لا يسمى في العرف بائع اللحم. وكلفظ المملوك في قوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب لانه ما كان مملوكا كاملا من جميع الوجوه يدا ورقبة ويتناول المدبر وام الولد لا يتناول المكاتب لانه مملوك رقبة لا يدا فكان ناقصا في معنى المملوكية.

ترجمہ :- پس اول جیسے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور ثانی کا یہ قول کہ میرا ہر مملوک آزاد ہے مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ لحم کا لفظ مچھلی کو شامل نہیں ہوتا ہے اسلئے کہ وہ التحام سے ماخوذ ہے اور التحام شدت کے معنی میں ہے اور خون کے بغیر شدت نہیں پائی جاتی ہے اور مچھلی میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ خون والا جانور پانی میں سکونت نہیں کر سکتا ہے اور نہ اس میں زندگی بسر کر سکتا ہے لہذا یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اگرچہ قرآن پاک میں باری تعالیٰ کے قول "لتاکلوا منہ لحما طریا" میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے اسی سے امام مالکؒ نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ مذکورہ شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائیگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ وہ شخص لفظ کی وجہ سے اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور اسلئے کہ مچھلی کے بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ثانی کے قول "کل مملوک لی حر" میں لفظ مملوک مکاتب کو شامل نہ ہوگا اسلئے کہ مکاتب تمام وجوہ سے یداً اور رقبۃً کامل مملوک نہیں ہوتا ہے لہذا یہ مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا اور مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مکاتب رقبۃً مملوک ہے اور یداً آزاد ہے لہذا مکاتب مملوکیت کے معنی میں ناقص ہوگا۔

تشریح :- سابق میں دلالت لفظ کی تفسیر کی دو صورتیں بیان کی ہیں ایک یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں قوت ہو۔ دوم یہ کہ لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو۔

پہلی صورت کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی "واللہ لا آکل لحما" میں گوشت نہیں کھاؤنگا۔ تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی بشرطیکہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو چنانچہ اگر اس نے مچھلی کے گوشت کی بھی نیت کی ہو تو یہ قسم مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حر" ہر مملوک آزاد ہے۔ تو یہ قول مکاتب کو شامل نہ ہوگا۔ دلیل یہ ہے کہ لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہیں ہوتا ہے اور لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو اسلئے شامل نہیں ہوتا کہ لحم، التحام سے ماخوذ ہے اور التحام کے معنی شدت کے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے "التحم الحرب" یعنی اشتد الحرب۔ جنگ شدید ہو گئی۔ پس گوشت

میں چونکہ شدت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ گوشت کو لحم کہا جاتا ہے وہ حکم میں ہو گیا۔ حاصل یہ کہ لحم میں شدت کے معنی موجود ہیں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ خون کے بغیر شدت نہیں ہوتی لہٰذا جن جانوروں میں خون ہوگا ان کے گوشت میں شدت ہوگی اور جن جانوروں میں خون نہیں ہوگا ان کے گوشت میں شدت نہ ہوگی اور مچھلی ایسا جانور ہے جس میں خون نہیں ہوتا اور یہی وجہ ہے کہ مچھلی کو دھوپ میں رکھنے کے وقت سفید ہو جاتی ہے زردہ خون نہیں ہے بلکہ صرف پانی ہے جس پر مجازاً خون کا اطلاق کر دیا گیا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں سکونت نہیں رکھتا ہے اور نہ زندگی بسر کرتا ہے اور مچھلی تو وہ سکونت بھی پانی میں کرتی ہے اور اس کا گذر بسر بھی پانی ہی میں ہوتا ہے۔ بہرحال مچھلی کا پانی میں سکونت کرنا اور پانی میں زندگی بسر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ مچھلی دموی (خون والا) جانور نہیں ہے اور جب مچھلی خون والا جانور نہیں ہے تو اس میں شدت بھی نہ ہوگی اور جب مچھلی میں شدت نہیں ہے تو مچھلی کا گوشت لحم کے لفظ سے خارج ہو جائے گا اور مذکورہ قسم "واللہ لا آکل لحما" مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی اور یہ حالف مچھلی کھانے سے حانث نہ ہوگا۔

واضح رہے کہ مچھلی کا گوشت بھی لحم کی حقیقت ہے لیکن لحم کے مادہ مشتق اور مادہ کے حروف کے شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے یہ حقیقت مشکوک ہے اور لحم نہ کھانے کی قسم کھانے والا شخص اس کے کھانے سے حانث نہیں ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مچھلی کا گوشت بیچنے والے کو عرف میں بائع اللحم نہیں کہا جاتا ہے اور ایمان (قسموں) کا دار و مدار عرف پر ہے لہٰذا عرف کا اعتبار کرتے ہوئے حالف مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا اور حالف کی ذکر کردہ قسم مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قرآن پاک میں مچھلی کے گوشت پر لحم کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے "لتاکلوا منہ لحما طریا" تاکہ تم دریا سے تازہ گوشت کھاؤ۔ اس جگہ لحم طری سے مراد مچھلی کا گوشت ہے اسی سے استدلال کرتے ہوئے حضرت امام مالک نے فرمایا کہ مذکورہ قسم کھانے والا شخص مچھلی کا گوشت کھانے سے حانث ہو جائے گا کیونکہ لفظ لحم، مچھلی کے گوشت کو بھی شامل ہے۔

ہماری طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ لحم کے حروف مادہ شدت کے معنی پر دلالت کرنے کی وجہ سے چونکہ مچھلی کے گوشت پر دلالت نہیں کرتے ہیں اس لئے لحم کا لفظ مچھلی کے گوشت کو شامل نہ ہوگا اور حالف اس کے کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ اور رہی آیت تو اس میں لحم کا اطلاق مجازاً کیا گیا ہے۔

دوسری مثال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا "کل مملوک لی حر" (میرا ہر مملوک آزاد ہے) تو اس کا یہ کلام مدبر اور ام ولد کو شامل ہوگا لیکن مکاتب کو شامل نہ ہوگا کیونکہ مدبر اور ام ولد۔ یداً اور رقبۃً تمام وجوہ سے مملوک ہوتے ہیں اور مکاتب تمام وجوہ سے مملوک نہیں ہوتا بلکہ رقبۃً مملوک ہوتا ہے

تشریح :۔ یہاں سے مصنف دوسری صورت کی مثال بیان فرمارہے ہیں یعنی جب لفظ ایسے معنی کیلئے موضوع ہو جس میں ضعف اور نقصان ہو تو اس سے وہ معنی خارج ہوجائیں گے جس میں قوت اور کمال ہو اسکی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھائی اور یوں کہا "واللہ لا آکل الفاکہۃ" تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی، اسی طرح کھجور اور انار کو شامل نہ ہوگی یعنی حالف ان چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا کیونکہ فاکہہ اس چیز کا نام ہے جس سے فرحت اور لذت مقصود ہوتی ہے اور بدن کا قوام اور غذا مقصود نہیں ہوتی پس فاکہہ ان چیزوں سے زائد ہوگا جن سے انسان غذا حاصل کرتا ہے اور بدن کا قوام تیار کرتا ہے، اور جب ایسا ہے تو فاکہہ میں نقصان کے معنی ملحوظ ہوں گے اور انگور، کھجور اور انار ان سے غذا حاصل کی جاتی ہے بلکہ بعض شہروں میں غذا کیلئے انہیں پر اکتفاء کیا جاتا ہے اور ان سے بدن کا قوام تیار ہوتا ہے، یہ ایسے کمال کے معنی ملحوظ ہیں جو فاکہہ میں موجود نہیں ہیں پس فاکہہ سے انگور وغیرہ وہ تمام چیزیں خارج ہوجائیں گی جن میں فاکہہ کے معنی کامل اور قوی ہیں اگرچہ یہ چیزیں بھی فاکہہ کی حقیقت ہیں بہرحال اس مثال میں بھی دلالت لفظ فی نفسہ کی وجہ سے حقیقت متروک ہوگئی ہے۔

"وانما ادخل الطرار الخ" سے ایک سوال کا جواب بیان کیا گیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ آپ کی مذکورہ تقریر سے یہ لازم آتا ہے کہ طرار (جیب کترا) سارق (چور) کے حکم میں داخل نہ ہو اور جیب کترے کا ہاتھ نہ کاٹا جائے کیونکہ طرار کے معنی سارق کے معنی کی بہ نسبت زائد ہیں اس طور پر کہ سارق وہ ہے جو سوتے ہوئے آدمی کا مال چپکے سے اٹھاتا ہے اور طرار وہ ہے جو بیدار آدمی کا مال اس کو چکمہ دے کر حاصل کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ سارق کے معنی ناقص اور طرار کے معنی کامل ہیں اور جب ایسا ہے تو آپ کی سابقہ تقریر کے مطابق سارق کا لفظ طرار کو شامل نہ ہونا چاہئے اور طرار کے ہاتھ کا کاٹا جانا واجب نہ ہونا چاہئے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ سارق کی طرح طرار کا ہاتھ بھی کاٹا جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طرار میں سارق کے معنی کی بہ نسبت اگرچہ معنی کی زیادتی اور معنی کا کمال ہے لیکن یہ زیادتی اور کمال اصل معنی یعنی سرقہ کے معنی میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنے والی نہیں ہے بلکہ اصل معنی کیلئے مکمل ہے اس طور پر کہ جب چپکے سے کسی کا مال اٹھا لینا جرم ہے تو کسی بیدار آدمی کو غفلت میں ڈال کر علانیہ طور سے اس کا مال لینا بدرجہ اولیٰ جرم ہوگا۔ پس جب طرار میں معنی کی زیادتی اور کمال، سرقہ کے معنی میں تبدیلی پیدا نہیں کرتی بلکہ سرقہ کے معنی کیلئے مکمل ہے تو طرار میں سرقہ کا حکم دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہوگا اس طور پر کہ سرقہ جس میں جرم کم ہے جب اس میں بذریعہ نص قرآن حد القطع ید واجب ہے تو یہ نص اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ طرار

جو سارق کی بہ نسبت بڑا مجرم ہے اس پر بھی قطع ید واجب ہو۔ حاصل یہ کہ سارق پر قطع ید نص کے
ذریعہ واجب ہوا ہے اور طرار پر دلالت النص کے ذریعہ واجب ہوا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ والدین
کے سامنے اُف کرنے کی حرمت ان کے ساتھ مار پیٹ اور گالم گلوچ کی حرمت کو شامل ہے کیوں کہ باری تعالیٰ
کے قول یعنی "ولا تقل لہما اف" سے یہ بات ثابت ہے کہ والدین کے سامنے اظہار ناگواری کرتے ہوئے
کلمات کا تکلم بھی ممنوع ہے بہر حال یہ بات تو عبارت النص سے ثابت ہے لیکن اس کے لازمی معنی
ایلام اور والدین کو تکلیف دینے کے ہیں یعنی ماں باپ کو تکلیف مت دو اور ضرب وشتم میں کلمۂ
اف کہنے کی بہ نسبت زیادہ تکلیف ہے لہٰذا والدین کے ساتھ ضرب وشتم کا معاملہ کرنا بھی ممنوع اور
حرام ہوگا گویا ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوگی بہر حال جس طرح ضرب وشتم کے معنی
کلمۂ اف کے معنی کیلئے مغیر نہیں ہیں بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے
ثابت ہے اسی طرح طرار وجیب کترنے کے معنی سرقہ کے معنی کو تبدیل نہیں کرتے بلکہ اس کیلئے مکمل ہیں اور طرار پر
قطع ید کا وجوب دلالت النص کے ذریعہ ثابت ہے اس کے برخلاف انگور، کھجور اور انار کہ ان کے
معنی میں جو زیادتی ہے وہ تفکہ کے معنی کو بدل دینے والی ہے اور اس کیلئے نقصان دہ ہے اس طور
پر کہ تفکہ کے معنی ترفہ ولذت حاصل کرنے کے ہیں اور یہ امر زائد اور غیر مقصود ہے اور مذکورہ
چیزوں سے غذا حاصل کی جاتی ہے اور غذا مقصود ہے پس ثابت ہوا کہ انگور وغیرہ کے معنی کی زیادتی
تفکہ کے معنی کو تبدیل کر دیتی ہے اور جب انگور کے معنی کی زیادتی تفکہ کے معنی کو تبدیل کرنے والی ہے
تو فاکہہ کا لفظ انگور وغیرہ کو شامل نہ ہوگا اور فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے انگور وغیرہ کھانے کی صورت
میں حانث نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار کہتے ہیں کہ صاحبینؒ کے نزدیک فاکہہ نہ کھانے کی قسم کھایا لا آکل فاکہۃ انگور وغیرہ
مذکورہ تمام چیزوں کے کھانے سے حانث ہو جائے گا کیوں کہ انگور، کھجور اور انار عمدہ قسم کے فواکہ میں
سے ہیں اور جب یہ چیزیں عمدہ قسم کے فواکہ میں سے ہیں تو فاکہہ نہ کھانے کی قسم سے ان چیزوں کے
کھانے سے بھی حانث ہو جائے گا۔ بعض حضرات نے کہا کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے درمیان مذکورہ
اختلاف عصر اور زمانہ کا اختلاف ہے یعنی حضرت امام صاحبؒ کے زمانہ میں چونکہ انگور وغیرہ کو فواکہ
میں سے شمار نہیں کیا جاتا تھا اسلئے انہوں نے اپنے زمانہ کے عرف کے مطابق فتویٰ دیدیا اور کہا کہ فاکہہ
نہ کھانے کی قسم کھایا لا آکل فاکہۃ، انگور وغیرہ چیزوں کے کھانے سے حانث نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے زمانہ میں عرف
چونکہ بدل گیا اور لوگ انگور وغیرہ کو فواکہ میں سے شمار کرنے لگے اسلئے ان حضرات نے اپنے زمانے کے
عرف کے مطابق فتویٰ دیا اور یہ کہا کہ مذکورہ حالف انگور وغیرہ کے کھانے سے حانث ہو جائے گا۔
علامہ ملا جیونؒ نے فرمایا کہ امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان مذکورہ اختلاف اس صورت

ہو سکے جب کہ حالف نے کوئی نیت نہ کی ہو لیکن اگر حالف نے مذکورہ چیزوں کی نیت کر لی تو ان چیزوں کے کھانے سے حالف بالاتفاق حانث ہو جائیگا۔

وَبِدَلَالَةِ سِيَاقِ النَّظْمِ أَيْ بِسَبَبِ سَوْقِ الْكَلَامِ بِقَرِينَةٍ لَفْظِيَّةٍ مُلْحَقَةٍ بِهِ سَوَاءٌ كَانَتْ سَابِقَةً أَوْ مُتَأَخِّرَةً كَقَوْلِهِ طَلِّقِ امْرَأَتِيْ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا حَتَّى لَا يَكُوْنَ تَوْكِيلًا لِأَنَّ حَقِيقَةَ هٰذَا الْكَلَامِ هُوَ التَّوْكِيلُ بِالطَّلَاقِ لَكِنْ تُرِكَ ذٰلِكَ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ إِنْ كُنْتَ رَجُلًا لِأَنَّ هٰذَا الْكَلَامَ إِنَّمَا يُقَالُ عِنْدَ إِرَادَةِ إِظْهَارِ عَجْزِ الْمُخَاطَبِ عَنِ الْفِعْلِ الَّذِيْ قُرِنَ بِهِ فَيَكُوْنُ الْكَلَامُ لِلتَّوْبِيخِ مَجَازًا وَمِثْلُهُ قَوْلُهُ تَعَالٰى فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا حَيْثُ تُرِكَتْ حَقِيقَةُ الْمَشِيئَةِ وَحَقِيقَةُ قَوْلِهِ فَلْيَكْفُرْ بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ تَعَالٰى إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِيْنَ نَارًا وَحُمِلَ عَلَى التَّوْبِيخِ۔

ترجمہ: — اور سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے یعنی ایسے کلام کے لانے کی وجہ سے جو ایسے لفظی قرینہ کیساتھ ہے جو اس کلام سے ملحق ہے خواہ وہ قرینہ کلام سے مقدم ہو یا مؤخر ہو جیسے قائل کا قول "طلق امرأتی ان کنت رجلا" حتی کہ یہ کلام توکیل نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کلام کی حقیقت توکیل بالطلاق ہے لیکن اس کو "ان کنت رجلا" کے قرینہ سے ترک کر دیا گیا ہے اسلئے کہ یہ کلام ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جبکہ یہ ظاہر کرنا مقصود ہو کہ مخاطب اس فعل سے عاجز ہے جس سے یہ کلام متصل ہے پس یہ کلام مجازاً زجر و توبیخ کیلئے ہوگا اور اس کے مثل باری تعالیٰ کا قول "فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر انا اعتدنا للظالمین نارا" ہے جہاں پر مشیت اور فلیکفر کے حقیقی معنی "انا اعتدنا للظالمین نارا" کے قرینہ سے متروک ہیں۔ اور فلیکفر توبیخ کے معنی پر محمول ہے۔

تشریح: — جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے تیسرا موقع یہ ہے کہ کبھی سیاق کلام کی دلالت کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے یعنی ایسا کلام لایا گیا ہو جس کے ساتھ لفظی قرینہ ملحق ہو خواہ وہ قرینہ مقدم ہو یا مؤخر ہو اور وہ قرینہ اس بات پر دال ہو کہ مذکورہ کلام کے حقیقی معنی متروک اور غیر مراد ہیں۔ مثلاً کسی نے ایک شخص کو مخاطب کر کے کہا "طلق امرأتی ان کنت رجلا" اگر تو مرد ہے تو میری بیوی کو طلاق دیدے۔ اس کلام یعنی طلق امرأتی کے حقیقی معنی توکیل بالطلاق کے ہیں یعنی متکلم اس کلام کے ذریعہ مخاطب کو اپنی بیوی پر طلاق واقع کرنے کا وکیل کرتا ہے لیکن یہ معنی "ان کنت رجلا" کے قرینہ سے متروک ہیں اس طور پر کہ "ان کنت رجلا" ایسے موقع پر بولا جاتا ہے جب کہ یہ ظاہر کرنا

[illegible]

[illegible] فعبدي [illegible]

[illegible] لا يحنث ولا يعتق عبده

ترجمہ :- اور یا معنیٰ کے دلالت کرنے کی وجہ سے جو متکلم کی طرف راجع ہوتے ہیں اور اس کے قصد پر دلالت کرنے کی وجہ سے ۔ پس ایسا کلام مجازاً اخص پر محمول ہوتا ہے اگرچہ خود اپنی حقیقت کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہو جیسے یمین فور میں اور یہ فارت القدر سے ماخوذ ہے جب کہ دیگ میں خوب جوش آ جائے پھر اس کے ساتھ اس حالت کا نام رکھ دیا گیا جس میں جوشِ غضب کا اظہار کرے کوئی جلدی اور تیزی جیسی ہوتی ہے جیسے عورت نکلنے کا ارادہ کرے تو شوہر عورت سے کہے اگر تو نکلی تو تجھے طلاق ہے پس عورت تھوڑی دیر کیلئے ٹھہر گئی یہاں تک کہ اس کا غصہ ختم ہو گیا پھر عورت نکل گئی تو اس کی وجہ پر طلاق واقع نہ ہوگی ۔ اسلئے کہ اس کلام کی حقیقت یہ ہے کہ ہر نکلنے پر اس عورت پر طلاق واقع ہو لیکن غضب کے معنی تو اس کے فوری کے وقت متکلم میں پیدا ہوئے اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مراد یہی معینہ خروج ہے پس اس قرینہ کی وجہ سے اس کلام کو مجازاً اس معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا ۔ اور اسی کے مثل ایک شخص کا دوسرے آدمی سے یہ قول ہے کہ آؤ میرے ساتھ ناشتہ کھاؤ ۔ پھر اس دوسرے آدمی نے کہا اگر میں کھاؤں تو میرا غلام آزاد ہے کیونکہ اس کلام کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ اس کا غلام آزاد ہو جائے وہ جہاں کہیں بھی کھائے خواہ داعی کے ساتھ کھائے یا گھر میں تنہا کھائے لیکن تغدیہ کے جو معنی متکلم میں اس وقت پیدا ہوئے وہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ یہاں وہی کھانا مراد ہے جس کی طرف دعوت دی گئی ہے اس حال میں کہ وہ داعی کے ساتھ ہو پس یہ کلام صرف اسی معنی پر محمول ہوگا حتی کہ اگر اس نے اس کے بعد اپنے گھر میں کھایا تو حانث نہ ہوگا اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا ۔

تشریح :- جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے ان میں سے چوتھا موقع یہ ہے کہ متکلم کے حال اور اس کے قصد پر دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کو ترک کر دیا جاتا ہے یعنی اگر متکلم میں ایسے معنی پیدا ہو جائیں جو ترکِ حقیقت پر دلالت کرتے ہوں اور یہ محسوس ہو جائے کہ متکلم کا مقصود حقیقت کو ترک کرنے کا ہے تو ایسی صورت میں بھی حقیقت کو ترک کر دیا جائے گا اور وہ کلام مجازاً اخص پر محمول ہوگا اگرچہ حقیقت کے لحاظ سے عموم پر دلالت کرتا ہو یعنی کلام کی حقیقت کا تقاضہ تو عموم ہے اور حقیقت قاصرہ خصوص ہے پس متکلم کے حال اور اس کے ارادہ پر دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت کا تقاضہ یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو مجازاً حقیقت قاصرہ یعنی خصوص پر محمول کیا جائے گا ۔

بہرحال اس میں بھی ایک گونہ حقیقت کا متروک ہونا موجود ہے ۔ مصنفؒ نے اس کی مثال بیان

قرینہ کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت کا معنی یعنی عموم کو ترک کر دیا جائے گا اور اس کو خصوص یعنی حقیقت قاصرہ پر محمول کیا جائے گا چنانچہ اگر اس متکلم نے داعی کے ساتھ کھانا نہ کھایا بلکہ اس کے بعد اپنے گھر جاکر کھایا تو یہ حانث نہ ہوگا اور اس کا غلام آزاد نہ ہوگا ۔

وَبِدَلَالَةِ مَحَلِّ الْكَلَامِ بِعَدَمِ صَلَاحِيَّتِهِ لِلْمَعْنَى الْحَقِيقِيِّ لِلُزُومِ الْكَذِبِ فِيمَنْ هُوَ مَعْصُومٌ عَنْهُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ كَقَوْلِهِ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ فَإِنَّ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيَّ أَنْ لَا تُوجَدَ أَعْمَالُ الْجَوَارِحِ إِلَّا بِالنِّيَّةِ وَهُوَ كَذِبٌ لِأَنَّ أَكْثَرَ مَا يَتِمُّ الْعَمَلُ بِشَأْنٍ وَيَثْبُتُ حَالَ الذُّهُولِ عَنِ النِّيَّةِ فَلَا بُدَّ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْمَجَازِ أَيْ ثَوَابُ الْأَعْمَالِ أَوْ حُكْمُ الْأَعْمَالِ بِالنِّيَّاتِ فَإِنْ كَانَ الثَّوَابَ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْأَعْمَالِ فِي الدُّنْيَا مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ وَإِنْ كَانَ الْحُكْمَ فَهُوَ نَوْعَانِ دُنْيَوِيٌّ كَالصِّحَّةِ وَالْفَسَادِ وَأُخْرَوِيٌّ كَالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَالْأُخْرَوِيُّ مُرَادٌ بِالْإِجْمَاعِ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ الدُّنْيَوِيُّ أَيْضًا أَمَّا عِنْدَهُ فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُشْتَرَكِ وَأَمَّا عِنْدَنَا فَلِأَنَّهُ يَلْزَمُ عُمُومُ الْمُقْتَضَى فَلَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ جَوَازَ الْعَمَلِ مَوْقُوفٌ عَلَى النِّيَّةِ فَلَا تَكُونُ النِّيَّةُ فَرْضًا فِي الْوُضُوءِ عَلَى مَا قَالَ الشَّافِعِيُّ وَإِنَّمَا هِيَ فِي سَائِرِ الْعِبَادَاتِ الْمَحْضَةِ فَالْمَقْصُودُ بِهَا الثَّوَابُ فَإِذَا خَلَتْ عَنِ الثَّوَابِ بِدُونِ النِّيَّةِ فَاتَ الْجَوَازُ أَيْضًا بِهَذِهِ الْوَاسِطَةِ لَا بِأَنَّ النَّصَّ دَالٌّ عَلَى فَوْتِ الْجَوَازِ ۔

ترجمہ :- اور محل کلام کی دلالت کی وجہ سے اس کے حقیقی معنی کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ سے کیونکہ ایسی ذات میں کذب لازم آتا ہے جو ذات کذب سے معصوم ہے لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا جیسے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول " انما الاعمال بالنیات " ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ جوارح کے افعال بغیر نیت کے نہ پائے جائیں ۔ حالانکہ یہ معنی جھوٹ ہیں اس لئے کہ بار اکثر اعمال ایسے وقت میں واقع ہو جاتے ہیں جب کہ ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو مجازی معنی پر محمول کرنا ضروری ہے یعنی اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم نیتوں پر موقوف ہے پس اگر ثواب مقدر ہو تو ظاہر ہے کہ یہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ دنیا میں اعمال کا جواز نیت پر موقوف ہے اور اگر حکم مقدر ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں دنیوی جیسے صحت اور فساد اور اخروی جیسے ثواب اور عقاب اور

ہے اور شوافع کے نزدیک بالاتفاق اخروی حکم مراد ہے لہٰذا یہ بات نا جائز ہے کہ دنیوی حکم بھی مراد ہو بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک تو اسلئے کہ اس صورت میں عموم مجاز لازم آتا ہے اور ہمارے نزدیک اسلئے کہ عموم مشترک لازم آتا ہے پس یہ حدیث اس پر دلالت نہیں کرتی کہ عمل کا جواز نیت پر موقوف ہے لہٰذا نیت وضو میں فرض نہ ہوگی جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور تمام عبادات مقصودہ میں چونکہ ثواب مقصود ہے اسلئے جب یہ بغیر نیت کے ثواب سے خالی ہوں گی تو اس طور پر ان کا جواز بھی فوت ہو جائے گا نہ اس طور پر کہ نفس جواز کے فوت ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح:۔ جن مواقع پر حقیقت متروک ہوتی ہے اس عبارت میں ان میں سے پانچواں موقع مذکور ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کبھی محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جاتی ہے محل کلام سے مراد وہ محل ہے جس میں کلام واقع ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کلام متعلق ہوتا ہے اور محل کلام کے دلالت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ محل اس کلام کے حقیقی معنیٰ کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے اور حقیقی معنیٰ کی صلاحیت نہ رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ حقیقی معنیٰ مراد لینے کی صورت میں ذات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آتا ہے حالانکہ آپ کذب اور جھوٹ سے معصوم اور بری ہیں لہٰذا ایسے کلام کو مجاز پر محمول کیا جائے گا تاکہ ذات رسول کا کاذب ہونا لازم نہ آئے۔ اس کی مثال حدیث انما الاعمال بالنیات ہے کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنیٰ یہ ہیں کہ جوارح اور اعضاء کے اعمال وافعال نیتوں پر موقوف ہیں ـــــ

یعنی بغیر نیت کے جوارح کے ـــــــــــــــ

اعمال موجود نہیں ہوتے حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور جھوٹ ہے اسلئے کہ ہمارے بہت سے کام بغیر نیت کے بھی واقع ہو جاتے ہیں یعنی عمل موجود ہو جاتا ہے اور ذہن نیت سے خالی ہوتا ہے پس اس حدیث کو حقیقی معنیٰ پر محمول کرنے کی صورت میں چونکہ الصادق المصدوق جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو العیاذ باللہ کاذب ہونا لازم آتا ہے اسلئے اس حدیث کو مجازی معنیٰ پر محمول کیا جائے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اعمال سے پہلے مضاف یعنی لفظ ثواب مقدر ہے یا لفظ حکم مقدر ہے پہلی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا کہ اعمال کا ثواب نیتوں پر موقوف ہے یعنی عمل پر ثواب کا ترتب اسی وقت ہوگا جب کہ نیت پائی جائے اور اگر نیت نہ پائی جائے تو ثواب کا ترتب نہیں ہوگا۔ لیکن بغیر نیت عمل کرنے پر ثواب مرتب نہ ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عمل دنیا میں جائز اور موجود نہ ہو بلکہ ایسا ہو سکتا ہے کہ نیت نہ کرنے کی وجہ سے ثواب تو مرتب نہ ہو لیکن عمل جائز اور موجود ہو۔ پس حدیث میں لفظ ثواب مقدر ماننے کی وجہ سے حدیث کا مطلب بھی درست ہو جائے گا اور نبی عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا بھی لازم نہ آئے گا۔ دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ حکم کی دو قسمیں ہیں (۱) دنیوی جیسے عمل کا جائز اور صحیح ہونا اور اس کا فاسد ہونا (۲) اخروی جیسے عمل پر ثواب یا عقاب کا مرتب ہونا۔ لیکن ہمارا اور

مرتب نہ ہو لیکن عبادت کا فریضہ ادا ہو جانا چاہئے تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ بلا نیت عبادت باطل ہو جاتی ہے اور فریضہ ذمہ سے ساقط نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں تو اعمال کا ثواب نیت پر موقوف ہے اور ان کی صحت نیت پر موقوف نہیں ہے لیکن عبادات مخصوصہ نماز، روزہ میں ثواب ہی مقصود ہوتا ہے۔ پس جب نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادت ثواب سے خالی ہو گئی تو عبادت کا مقصود فوت ہو گیا اور جب عبادت کا مقصود فوت ہو گیا تو عبادت فوت ہو گئی کیونکہ مقصود شئی کے فوت ہونے سے شئی فوت ہو جاتی ہے بہرحال نیت نہ پائے جانے کی وجہ سے عبادات مخصوصہ کے جواز اور صحت کا فوت ہونا اس طریقہ پر ہے یہ بات نہیں ہے کہ ان کے جواز کے فوت ہونے پر نص یعنی حدیث دال ہے کیونکہ حدیث کے معنی صحت الاعمال بالنیات کے نہیں ہیں بلکہ ثواب الاعمال یا حکم الاعمال بالنیات کے ہیں۔

وَقَوْلُهٗ عَلَيْهِ السَّلَامُ رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ ظَاهِرُهٗ يَدُلُّ عَلٰى أَنَّ الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ لَا يُوْجَدَانِ مِنْهُمْ وَهُوَ كَذِبٌ بَاطِلٌ فَيُحْمَلُ عَلٰى أَنَّ حُكْمَهٗ فِي الْآخِرَةِ أَعْنِي الْمَأْثَمَ مَوْضُوْعٌ وَأَمَّا فِي الدُّنْيَا فَحُكْمُهٗ بَاقٍ فِي حُقُوْقِ الْعِبَادِ ثُمَّ إِنَّ بَقَاءَ الصَّوْمِ بِالْأَكْلِ خَطَأً وَفَسَادَ الصَّلٰوةِ بِالتَّكَلُّمِ خَطَأً فَلَا يَصِحُّ التَّمَسُّكُ بِهٖ لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي بَقَاءِ الصَّلٰوةِ وَالصَّوْمِ فَتَمَّ الْآنَ بَيَانُ الْمَوَاضِعِ الْخَمْسَةِ عَلٰى مَا اسْتَنْبَطَهُ الْمُصَنِّفُ وَفِيْهِ كَلَامٌ لَا يَخْفٰى۔

ترجمہ:۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" ہے اسلئے کہ اس حدیث کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے خطاء اور نسیان کا وجود نہیں ہوتا ہے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے پس اس حدیث کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا حکم آخرت میں یعنی گناہ مرفوع ہے اور رہا دنیا میں تو اس کا تاوان حقوق العباد میں باقی ہے۔ اسی طرح خطاءً کھانے کی وجہ سے روزہ فاسد ہونے میں اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہونے میں افطار کا حکم باقی ہے پس امام شافعیؒ کیلئے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے مصنف کے استقراء کے مطابق مواضع خمسہ کا بیان تمام ہوا اور اس میں کلام ہے جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح:۔ محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہونے کی دوسری مثال یہ حدیث ہے "رفع عن امتی الخطاء والنسیان" میری امت سے خطاء اور نسیان دونوں کو اٹھا لیا گیا ہے۔ خطاء میں فعل تو یاد ہوتا ہے مگر ارادہ نہیں ہوتا اور نسیان میں فعل یاد نہیں ہوتا البتہ ارادہ ہوتا ہے مثلاً روزہ دار

کھایا روزہ دار ہونا تو یاد ہے لیکن کلی کرتے وقت بغیر ارادے کے پانی حلق میں چلا گیا تو یہ خطا کہلائے گا اور اگر روزہ دار ہونا بھول گیا اور روزہ دار ہونا یاد نہ رہا اور بالارادہ کھا لیا تو یہ نسیان ہوگا۔

بہرحال اس حدیث کے حقیقی معنی متروک ہیں کیونکہ اس حدیث کے حقیقی معنی یہ ہیں کہ میری امت میں خطاء اور نسیان کا وجود نہیں ہے یعنی میری امت سے نہ خطاء کا صادر ہونا ممکن ہے اور نہ نسیان کا مگر چونکہ یہ دونوں چیزیں امت محمدیہ میں موجود ہیں اسلئے حدیث کے حقیقی معنی واقعہ کے خلاف اور جھوٹ ہوں گے اور حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کاذب ہونا لازم آئے گا پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کاذب ہونے سے بچانے کیلئے اس حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کر دیا جائے گا اور مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا اور یوں کہا جائے گا کہ خطاء اور نسیان کا آخرت میں مرفوع ہونا یعنی خطاء اور نسیان کی وجہ سے آخرت میں گنہگار نہ ہوگا اور رہا دنیا کا معاملہ تو دنیا میں خطاء مرفوع نہیں ہے بلکہ باقی ہے یعنی حقوق العباد میں اس کا تاوان باقی ہے چنانچہ خطاءً قتل کرنے کی وجہ سے قاتل پر دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح خطاءً کھانے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور قضاء واجب ہوتی ہے اور خطاءً بات کرنے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اور اس کی قضاء واجب ہو جاتی ہے اور اگر آپ روزہ کی حالت میں خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کر کے یوں کہیں کہ جس طرح ناسیاً کھانے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا اسی طرح خطاءً کھانے سے بھی فاسد نہ ہونا چاہیے تھا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حالت نسیان میں عذر قوی ہے اس میں بندہ کا کوئی جرم نہیں ہے اور رہی خطاء تو اس میں ایک گونہ بندہ کا جرم ہے اس طور پر کہ اگر بندہ احتیاط سے کام لیتا تو پانی حلق میں نہ جاتا پس اس فرق کیساتھ خطاءً کھانے کو ناسیاً کھانے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ بہرحال جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ مذکورہ حدیث سے مواخذۂ اخرویہ کا مرفوع ہونا مراد ہے تو حضرت امام شافعیؒ کا خطاءً بات کرنے اور خطاءً کھانے کی وجہ سے بقائے صلاۃ اور بقائے صوم پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہ ہوگا یعنی اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے امام شافعیؒ کا یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ خطاءً بات کرنے سے نماز فاسد نہ ہوگی اور خطاءً کھانے سے روزہ فاسد نہ ہوگا۔

شارح نور الانوارؒ نے فرمایا کہ مصنفؒ کے تتبع اور استقراء کے مطابق جن پانچ مواقع کا وعدہ کیا گیا تھا ان کا بیان تمام ہو گیا۔ البتہ مصنفؒ کا مذکورہ پانچ مواقع میں حقیقت کے متروک ہونے کو منحصر کرنا محل کلام اور محل اعتراض ہے جیسا کہ ظاہر ہے لیکن استقرائی حصر کیلئے یہ کلام مضر نہیں ہے۔

فوائد: یہ جو کہا گیا ہے کہ خطاء کا اخروی حکم مرفوع ہے یعنی خطاء پر آخرت میں گناہ متحقق نہیں ہوتا اس پر اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ فقہاء کہتے ہیں کہ قتل خطاء میں گناہ متحقق ہے یعنی قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا پس جب قتل خطاء پر آخرت میں مواخذہ ہوگا تو گناہ کہاں مرفوع ہوا اور جب گناہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "حُرِّمَتِ الخمرُ لعینِہا" میں خمر یعنی نکاح امہات اور شرب خمر مراد ہیں۔
پس محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت متروک ہو جائے گی کیونکہ محل ایک عین ہے جو
حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ حلال اور حرام ہونا فعل کے اوصاف میں سے ہے لیکن ہم نے کہا
یہ حرمت اپنی دلالت اور اپنی حقیقت پر قائم ہے اسلئے کہ "حرمت علیکم امہاتکم" حرمت نکاح امہاتکم
سے زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اور یہ اسلئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ جو فعل سے ملتی ہے
پس فعل ممنوع اور محل ممنوع عنہ ہوگا اور ایک قسم وہ جو محل سے ملتی ہے پس محل بیان ہونے سے
خارج ہو جائے گا۔ اور فعل ممنوع اور محل ممنوع عنہ ہوگا۔ اور دونوں میں سے منع کے باب میں یہ زیادہ
بلیغ ہے اسلئے کہ اول جیسا کہ مجھ سے کہا جائے کہ "روٹی مت کھا" حالانکہ روٹی اس کے سامنے ہے اور
ثانی جیسے اس کے سامنے سے روٹی اٹھالی جائے اور اس سے کہا جائے کہ مت کھا۔ پس یہ صورت نفی
اور نسخ کے مرتبہ میں ہے اور حقیقی نہی سے زیادہ بلیغ ہے جیسا کہ اس کا بیان گذر چکا۔ اور بعض معتزلہ
نے کہا کہ یہ مجمل ہے کیونکہ عین حرام نہیں ہوتا ہے پس فعل کا مقدر کرنا ضروری ہے حالانکہ وہ غیر معین
ہے اسلئے کہ تمام افعال اس میں مساوی ہیں لہذا توقف واجب ہے اور یہ باطل ہے اس کا منشاء
سوء فہم ہے۔

تشریح:- بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہ عبارت "ویبقی من الحقیقۃ" پر معطوف ہے اور مجاز کی
مثال ہے۔ صاحب نور الانوار نے ان کے اس خیال کو رد کرنے کیلئے فرمایا کہ یہ عبارت مستقل جملہ
ہے ماقبل عبارت "ویبقی من الحقیقۃ" سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ یہ عبارت مصنف کے قول
"بدلالۃ محل الکلام" کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ اور اس عبارت کا مقصد بعض حضرات کے گمان کو رد کرنا ہے
اس کا حاصل یہ ہے کہ وہ تحریم جس کی نسبت اعیان اور ذوات کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے باری تعالی
کے قول "حُرِّمَتْ عَلَیْکُمْ اُمَّہَاتُکُمْ" میں تحریم ذوات امہات کی طرف منسوب ہے۔ اور "حرمت علیکم
المیتۃ" میں ذات میتہ کی طرف تحریم منسوب ہے اور صاحب شریعت حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول
"حرمت الخمر لعینہا" میں تحریم عین خمر اور ذات خمر کی طرف منسوب ہے، ہمارے یعنی احناف کے
نزدیک وہ تحریم حقیقت ہے یعنی ایسی صورت میں حقیقت متروک نہیں ہوتی بلکہ اس پر عمل ہوتا
ہے بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ ایسی صورت میں محل کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے حقیقت
متروک ہو جاتی ہے اور معنی مجازی مراد ہوتے ہیں اور بعض معتزلہ نے کہا کہ ایسی تحریم مجمل ہے لہذا واجب
التوقف ہوتی ہے۔ جو حضرات ایسی تحریم میں جو اعیان کی طرف منسوب ہو محل کلام کے دلالت کرنے کی
وجہ سے حقیقت کو ترک کرنے اور مجاز پر عمل کرنے کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ محل عین ہے اور
عین حرمت کو قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ حلت اور حرمت فعل کے اوصاف میں سے ہیں نہ کہ ذات اور

بعض کے اوصاف میں سے یعنی ذات شی اور عین شی حلال یا حرام نہیں ہوتی بلکہ فعل حلال یا حرام ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو مذکورہ دونوں آیتوں "حرمت علیکم امہاتکم" "حرمت علیکم المیتة" اور حدیث "حرمت الخمر لعینها" میں حقیقت متروک ہوگی اور ذات امہات، ذات میتہ اور ذات خمر مراد نہ ہوگی بلکہ یہ تینوں نصوص مجاز پر محمول ہوں گی، اور مجاز کی دو صورتیں ہیں یا تو ان تینوں نصوص میں مجاز بالحذف ہوگا تو تقدیری عبارت ہوگی "حرمت علیکم نکاح امہاتکم" "حرمت علیکم اکل المیتة" اور "حرمت شرب الخمر لعینها" یعنی ذات امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ نکاح امہات کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اسی طرح ذات میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ اکل میتہ کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اسی طرح حدیث میں ذات خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ شرب خمر کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے اور یا اس طور پر مجاز ہوگا کہ ان تینوں نصوص میں عین شی ذکر کرکے وہ فعل مراد لیا گیا ہے جو فعل اس عین کے ساتھ متعلق ہو۔ ہے مثلاً پہلی آیت میں امہات سے نکاح امہات، دوسری آیت میں میتہ سے اکل میتہ اور حدیث میں خمر سے شرب خمر مراد لیا گیا ہے یہ مجاز جس کلام میں تحریم کی نسبت اعیان کی طرف ہوگی کلام کے دلالت کرنے کی وجہ سے اس کلام کی حقیقت متروک ہوگی اور اس کے مجازی معنی مراد ہوں گے۔

ہماری طرف سے ان حضرات کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ نصوص اپنی حقیقت پر ہیں اس طور پر کہ لفظ تحریم جو ان نصوص میں مذکور ہے اس کے لغوی اور حقیقی معنی منع کرنے اور روکنے کے ہیں اور یہاں یہی معنی مراد ہیں یعنی تم سے تمہاری ماؤں کو روک دیا گیا، اور تم سے مردار کو روک دیا گیا اور شراب کو روک دیا گیا۔ پس تینوں نصوص میں لفظ تحریم اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے، اور اس لغوی معنی کیلئے حرمت لازم ہے اور حرمت کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک وہ حرمت ہے جو فعل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں بندہ ممنوع اور فعل محفوظ ہوتا ہے یعنی بندے کو اس فعل حرام سے روکا جاتا ہے لیکن اس صورت میں محل یعنی فعل کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے (۲) دوسری وہ ہے جو محل سے متصل ہوتی ہے اس صورت میں محل ممنوع ہونے سے خارج ہو جاتا ہے یعنی اس میں فعل قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور یعنی محل ممنوع اور بندہ محفوظ ہوتا ہے کہ یعنی محل کو بندے سے روک دیا جاتا ہے ان دونوں صورتوں میں سے یہ دوسری صورت منع کرنے اور روکنے میں زیادہ بلیغ اور مؤثر ہے اسلئے کہ پہلی صورت میں بندہ کو اگرچہ فعل سے روک دیا گیا ہے لیکن محل چونکہ فعل قبول کرنے کیلئے باقی ہے اسلئے یہ روکنا نہی کے مرتبہ میں ہوگا اور دوسری صورت میں چونکہ محل فعل قبول کرنے کیلئے باقی اور موجود نہیں ہے اسلئے اس صورت میں روکنا نفی اور نسخ کے مرتبہ میں ہوگا ان دونوں صورتوں میں سے پہلی صورت کی مثال ایسی ہے جیسے کسی کے سامنے ذبح

وَنَحْوُهُ فِيْ حَاشِيَةِ الْكِتَابِ مَا فَعَلَهُ الْمُصَنِّفُ اِتْبَاعًا لِلْجُمْهُوْرِ اَوْلٰى وَرُبَّمَا يُقَالُ اِطْلَاقُ الْحُرُوْفِ عَلٰى مَا ذَكَرَهُ هٰهُنَا تَغْلِيْبٌ لِاَنَّ كَلِمَاتِ الشَّرْطِ وَالظَّرْفِ اَسْمَاءٌ۔

ترجمہ:- اور جب مصنفؒ حقیقت اور مجاز کے بیان سے فارغ ہو گئے تو ان کے ذیل میں حروف معانی کی بحث کو لائے چنانچہ فرمایا کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا اس کے ساتھ حروف معانی کا تعلق ہے یعنی حقیقت اور مجاز کے ساتھ ایسے چند حروف متعلق ہیں جن کے معنی ہوتے ہیں اور یہ حروف معانی، نحوی حروف ہوتے ہیں ان میں سے بعض جارہ اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں اسلئے کہ حرف "فی" جب ظرف کے معنی میں ہوگا تو وہ حقیقت ہوگا اور اگر علی کے معنی میں ہو تو مجاز ہوگا اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کریں۔ مصنفؒ نے معانی کی قید کے ذریعہ، حروف مبانی یعنی ان حروف تہجی سے احتراز کیا ہے جن کو ترکیب کی غرض کیلئے وضع کیا گیا ہے معنی کیلئے نہیں۔ اس حروف معانی کی بحث کو صاحب منتخب حسامی اور ان جیسے دوسرے مصنفین نے خاتمہ کتاب میں ذکر کیا ہے اور مصنف نے جمہور کے اتباع میں جو کیا ہے وہ زیادہ مناسب ہے لیکن ان کلمات پر جن کو مصنف نے اس جگہ ذکر کیا ہے حروف کا اطلاق تغلیب کے طور پر ہے کیونکہ کلمات شرط اور ظرف اسماء ہیں۔

تشریح:- شارحؒ کہتے ہیں کہ فاضل مصنف جب حقیقت و مجاز کو بیان کر چکے تو اس کے بعد متصلاً حروف معانی کو ذکر فرمایا ان حروف معانی کو نحوی حروف بھی کہا جاتا ہے ان میں سے بعض حروف عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف جار اور بعض غیر عاملہ کہلاتے ہیں جیسے حروف عطف۔ شارح کہتے ہیں کہ حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کو اسلئے ذکر کیا گیا ہے کہ حروف معانی کا حقیقت و مجاز کے ساتھ خاص تعلق ہے اس طور پر کہ حروف معانی بھی حقیقت و مجاز کی طرف منقسم ہوتے ہیں مثلاً حرف فی، جب ظرف کے معنی میں ہوتا ہے جیسے زید فی الدار تو وہ حقیقت ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور جب حرف فی، علی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے ولاصلبنکم فی جذوع النخل تو وہ مجاز ہوتا ہے یعنی اس وقت حرف فی اپنے مجازی معنی میں مستعمل ہوتا ہے اسی پر دوسرے حروف کو قیاس کر لیا جائے۔ حاصل یہ کہ حروف معانی میں بھی چونکہ حقیقت و مجاز جاری ہوتا ہے اسلئے حقیقت و مجاز کی بحث کے بعد متصلاً حروف معانی کی بحث ذکر کی گئی ہے۔

یہ واضح رہے کہ حروف کی دو قسمیں ہیں (۱) حروف معانی (۲) حروف مبانی۔ حروف معانی وہ ہیں جو افعال کے معانی کو اسماء تک پہنچاتے ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں جیسے "خرجت من البصرۃ الی الکوفۃ" میں خروج کی ابتداء اور انتہاء حرف "من" اور "الی" سے معلوم ہوئی ہے اگر یہ دونوں حروف نہ ہوتے تو خروج کی ابتداء اور انتہاء معلوم نہ ہوتی۔ حروف مبانی وہ ہیں جن سے کلمہ مرکب ہوتا

ہے لیکن وہ خود کلمہ نہیں ہوتے جیسے زید میں ز ی د حروف مبانی ہیں کہ ان سے کلمۂ زید مرکب ہے لیکن یہ حروف علیحدہ علیحدہ خود کلمہ نہیں ہوتا۔ انھیں کو حروف تہجی کہتے ہیں اسی کو شارح نے کہا کہ حروف مبانی یعنی حروف تہجی وہ حروف ہیں جن کی وضع ترکیب کیلئے ہوتی ہے معنی کیلئے نہیں ہوتی۔ بہرحال مصنف نے حروف کیساتھ معانی کی قید لگا کر انھیں حروف مبانی سے احتراز کیا ہے یعنی یہاں حروف معانی کا بیان ہوگا نہ کہ حروف مبانی کا۔

صاحب نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ صاحب منتخب حسامی اور کچھ دیگر مصنفین نے حروف معانی کی بحث خاتمہ کتاب میں ذکر کی ہے کیونکہ حروف معانی کی بحث کا تعلق نحو سے ہے نہ کہ فقہ سے مگر چونکہ بعض احکام شرعیہ اس کے ساتھ متعلق تھا اسلئے فائدہ کی تکمیل کے پیش نظر اسکو خاتمہ میں ذکر کر دیا گیا ہے اور صاحب المنار کا خاتمہ سے پہلے ہی اسی مقام پر حروف معانی کی بحث کا ذکر کرنا جمہور کی تقلید میں ہے اور یہی زیادہ مناسب ہے۔

و ہکذا اطلاق الحروف الخ۔ شارح ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس بحث کے تحت جن کلمات کا ذکر کیا گیا ہے ان سب پر حروف کا اطلاق درست نہیں ہے کیونکہ اذا، متی، کلمات شرط اور کلمات ظرف بھی ہیں اور یہ اسماء ہوتے ہیں نہ کہ حروف۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس بحث میں جن کلمات کو ذکر کیا گیا ہے ان میں زیادہ تر چونکہ حروف تھے اسلئے حروف کو مجازاً بطور تغلیب دیگر تمام کو حروف لکھ دیا گیا۔

ثُمَّ شَرَعَ فِي حُرُوْفِ الْعَطْفِ لِأَنَّهَا أَكْثَرُ وُقُوْعًا فَقَدَّمَهَا وَقَالَ فَالْوَاوُ لِمُطْلَقِ الْعَطْفِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِمُقَارَنَةٍ وَلَا تَرْتِيْبٍ يَعْنِي أَنَّ الْوَاوَ لِمُطْلَقِ الشَّرِكَةِ فَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْمُفْرَدِ عَلَى الْمُفْرَدِ فَالشَّرِكَةُ ثَابِتَةٌ فِي الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ أَوْ بِهِ وَإِنْ كَانَ فِي عَطْفِ الْجُمَلِ فَالشَّرِكَةُ فِي مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَالْوُجُوْدِ فَيَثْبُتُ الْجُمْلَتَانِ مِنْ غَيْرِ تَعَرُّضٍ لِلْمُقَارَنَةِ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِنَا وَلَا لِلتَّرْتِيْبِ كَمَا زَعَمَهُ بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ فَإِذَا قِيْلَ جَاءَنِي زَيْدٌ وَعَمْرٌو يَحْتَمِلُ أَنَّهُمَا جَاءَا مَعًا أَوْ تَقَدَّمَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَحُجَّةُ الشَّافِعِيِّ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِبْدَءُوْا بِمَا بَدَأَ اللّٰهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ فَفَهِمَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْهُ التَّرْتِيْبَ وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا فَإِنَّ تَقْدِيْمَ الرُّكُوْعِ عَلَى السُّجُوْدِ وَاجِبٌ وَالْجَوَابُ عَنِ الْأَوَّلِ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَهِمَ مِنْهَا التَّرْتِيْبَ مِنْ ذَوْقِهِ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا أَحَالَ عَلَى

الآيَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ التَّقْدِيْمَ فِي الذِّكْرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ الْاِهْتِمَامِ وَالتَّرْجِيْحِ وَعَنِ الثَّانِيْ أَنَّهُ مُعَارِضٌ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ خِطَابًا لِمَرْيَمَ فَإِنَّ تَقْدِيْمَ السُّجُوْدِ عَلَى الرُّكُوْعِ لَيْسَ بِفَرْضٍ بِالْإِجْمَاعِ۔

ترجمہ:- پھر چونکہ ان حروف میں زیادہ تر حروف عطف کا وقوع ہوتا ہے اس لئے مصنف نے انہیں کو مقدم کیا اور کہا کہ واؤ، مقارنت اور ترتیب کے درپے ہوئے بغیر مطلق عطف کیلئے ہے یعنی واؤ مطلق شرکت کیلئے ہے پس اگر واؤ عطف مفرد علی المفرد میں ہو تو شرکت محکوم علیہ میں ہوگی یا محکوم میں اور اگر جملوں کے عطف میں ہو تو شرکت صرف ثبوت اور وجود میں ہوگی۔ الحاصل واؤ مقارنت کے درپے نہیں ہوتا ہے جیسا کہ ہمارے بعض علماء کا خیال ہے اور نہ ترتیب کے درپے ہوتا ہے جیسا کہ بعض شوافع کا خیال ہے پس جب جاءنی زید وعمرو کہا جائے تو یہ بھی احتمال ہے کہ تیرے پاس وہ دونوں ایک ساتھ آئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کی آمد دوسرے پر مقدم ہو اور امام شافعیؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے قول "ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ" کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "ابدؤا بما بدأ اللہ" ہے پس رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے ترتیب کو سمجھا ہے۔ اور باری تعالیٰ کا قول "وارکعوا واسجدوا" ہے اس لئے کہ رکوع کی تقدیم، سجدہ پر واجب ہے۔ پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی غیر متلو سے ترتیب کو سمجھا ہو اور آیت کا حوالہ اس لئے پیش کیا ہو کہ تقدیم فی الذکر اہتمام اور ترجیح سے خالی نہیں ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قول مذکور باری تعالیٰ کے قول "واسجدی وارکعی" کے معارض ہے جس میں حضرت مریم علیہا السلام کو خطاب کرکے کہا گیا ہے کیونکہ سجدہ کی تقدیم، رکوع پر بالاجماع فرض نہیں ہے۔

تشریح:- شارح علیہ الرحمہ نے ایک سوال کا جواب دیا ہے سوال یہ ہے کہ ماتن میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں (۱) حروف عاملہ (۲) حروف غیر عاملہ۔ پس مصنفؒ نے حروف عاملہ کے قوی ہونے کے باوجود حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کو ان پر مقدم کیوں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) کا وقوع حروف عاملہ کے مقابلہ میں زیادہ ہے لہذا کثرت وقوع کی وجہ سے حروف غیر عاملہ کو مقدم کیا گیا اور حروف غیر عاملہ کا وقوع زیادہ اسلئے ہے کہ حروف غیر عاملہ (حروف عطف) اسم اور فعل دونوں پر داخل ہوتے ہیں اور حروف عاملہ مثلاً حروف جر اور کلمات شرط دونوں پر داخل نہیں ہوتے بلکہ حروف جر صرف اسم پر داخل ہوتے ہیں اور کلمات شرط صرف فعل پر داخل ہوتے ہیں۔ رہا یہ سوال کہ واؤ کو دوسرے حروف عاطفہ مثلاً فا، ثم وغیرہ پر کیوں مقدم کیا گیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کا مدلول مطلقاً دو چیزوں کو جمع کرنا ہے اس میں نہ مقارنت

ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واؤ سے ترتیب کا استفادہ کیا ہے۔ اور آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ عرب وعجم میں افصح اور فصیح ہیں اس لئے آپ کا واؤ کو ترتیب کیلئے سمجھنا اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے "وارکعوا واسجدوا" اس سے واضح ہوتا ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے کیونکہ رکوع کی تقدیم سجود پر بالاتفاق واجب ہے جب رکوع کی تقدیم کا سجود پر واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں واؤ ترتیب کیلئے ہے اسلئے کہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ ہوتا تو رکوع کی تقدیم سجود پر واجب نہ ہوتی۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے صحابہ کو یہ حکم فرمایا تھا کہ عمرہ کو حج سے پہلے کیا کرو۔ پس صحابہ نے ابن عباس سے کہا "لم تامرنا بالعمرۃ قبل الحج وقد قال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ" آپ ہم کو حج سے پہلے عمرہ کا حکم کیوں فرماتے ہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے "اتموا الحج والعمرۃ للہ" فرمایا ہے صحابہ فصحائے عرب کہلاتے تھے اور انھوں نے یہ سمجھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج اور عمرہ کو واؤ کے ذریعہ ذکر کیا ہے اور واؤ ترتیب کیلئے ہے لہٰذا حج پہلے اور عمرہ بعد میں ہونا چاہئے۔ پس صحابہ کا یہ فہم بھی اس بات کی دلیل ہے کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے۔ علمائے احناف کی طرف سے پہلی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بہت ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سعی کے اندر ابتداء بالصفا کی ترتیب کو وحی غیر متلو سے سمجھا ہو یعنی بذریعہ وحی آپ کو اس بات کا علم ہو گیا ہو کہ سعی میں ابتداء بالصفا ضروری ہے اور مذکورہ آیت "ان الصفا والمروۃ" کا حوالہ اسلئے پیش کیا کہ کسی چیز کو ذکر میں مقدم کرنا اہتمام و ترجیح سے خالی نہیں ہے یعنی ترتیب تو آپ نے وحی غیر متلو سے سمجھی ہے نہ کہ اس آیت سے اور تبرک کے طور پر اس آیت کو اسلئے پیش کر دیا کہ اللہ تعالیٰ نے صفا کو مقدم ذکر کیا ہے اور کسی چیز کو مقدم ذکر کرنا اس کے اہم اور راجح ہونے کی علامت ہے گویا آپ نے یہ فرمایا کہ آیت میں صفا کا مقدم ہونا بھی وحی غیر متلو کی تائید کرتا ہے اور جب ایسا ہے تو آیت میں مذکور واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔
دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ قرآن مذکور "وارکعوا واسجدوا" باری تعالیٰ کے قول "واسجدی وارکعی" کے معارض ہے جو حضرت مریمؑ کو مخاطب کر کے کہا گیا ہے یعنی پہلی آیت میں رکوع کو سجود پر مقدم کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں سجود کو رکوع پر مقدم کیا گیا ہے حالانکہ سجود کو رکوع پر مقدم کرنا بالاجماع فرض نہیں ہے پس معلوم ہو گیا کہ مذکورہ دونوں آیتوں میں دو رکن یعنی رکوع اور سجود کو ادا کرنے کا حکم کیا گیا ہے اس سے قطع نظر کہ پہلے کس کو ادا کیا جائے گا اور بعد میں کس کو۔ اور رہی ترتیب تو اس کیلئے دوسری دلیل ہے یعنی تقدیم رکوع علی السجود کی ترتیب آیت "ارکعوا واسجدوا" سے ثابت نہیں ہے بلکہ دوسری دلیل سے ثابت ہے بہرحال اس آیت سے بھی واؤ کا ترتیب کیلئے ہونا ثابت نہ ہوگا۔ تیسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کے سوال کرنے کے باوجود رئیس المفسرین حضرت ابن عباسؓ نے ان حضرات کو اس کا حکم دیا کہ عمرہ پہلے ادا کیا جائے اور حج بعد میں۔ پس ابن عباسؓ کا یہ حکم فرمانا عدم ترتیب پر زیادہ دلالت کرتا ہے یعنی اس سے بھی یہ بات ثابت ہو گئی کہ واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے کیونکہ اگر واؤ ترتیب کیلئے ہوتا تو

کرنے سے پیدا ہوں گی کہ طلاق اول بلا واسطہ شرط پر معلق ہے اور طلاق ثانی، طلاق اول کے واسطے سے معلق ہے اور طلاق ثالث، طلاق اول اور طلاق ثانی کے دو واسطے سے معلق ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اس کلام کا مقتضی افتراق ہے یعنی علیحدہ علیحدہ طلاقیں واقع کرنا ہے کیونکہ اگر قائل تینوں طلاقوں کو یکے بعد دیگرے الگ الگ ذکر نہ کرتا بلکہ تینوں کو ایک ساتھ ذکر کر کے یوں کہتا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا پس جب قائل نے لفظ تین کا عدد ذکر نہیں کیا بلکہ انت طالق و طالق و طالق کہا تو معلوم ہو گیا کہ قائل کا مقصود افتراق ہے یعنی قائل تینوں کو الگ الگ کر کے واقع کرنا چاہتا ہے۔ بہر حال اس کلام کا موجب افتراق ہے اور افتراق کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہ ہوگا کیونکہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع افتراق میں بھی موجود ہے یعنی واؤ جو مطلق جمع کیلئے ہے اس کی وجہ سے افتراق زائل نہیں ہوگا یعنی چند چیزیں الگ الگ مذکور ہونے کے باوجود جمع ہو سکتی ہیں، پس جب اس کلام کا مقتضی اور موجب افتراق ہے یعنی یکے بعد دیگرے الگ الگ تینوں کو ایک شرط پر معلق کیا گیا ہے تو یہ تینوں طلاقیں اسی انداز پر الگ الگ واقع ہوں گی جس انداز پر ان کو معلق کیا گیا ہے یعنی پہلی طلاق جو بلا واسطہ شرط پر معلق ہے وہ پہلے واقع ہوگی اور دوسری طلاق جو ایک واسطے سے معلق ہے وہ اس کے بعد دوسرے نمبر پر واقع ہوگی اور تیسری طلاق جو دو واسطوں یعنی طلاق اول اور طلاق ثانی کے واسطے سے معلق ہے وہ تیسرے نمبر پر واقع ہوگی۔ اور جب یہ طلاقیں الگ الگ واقع ہوں گی تو غیر مدخول بہا عورت پہلی طلاق ہی سے بائنہ ہوگی مگر چونکہ غیر مدخول بہا پر عدت واجب نہیں ہے اسلئے وہ پہلی طلاق کے بعد دوسری اور تیسری طلاق کے لئے محل باقی نہ رہے گی اور جب وہ پہلی طلاق کے بعد محل طلاق نہ رہی تو دوسری اور تیسری طلاق اس پر واقع نہ ہوگی بلکہ یہ دونوں رائیگاں چلی جائیں گی۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پہلی طلاق کا واقع ہونا اور باقی دو کا واقع نہ ہونا اسلئے نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے بلکہ اسلئے ہے کہ اس کلام کا موجب افتراق ہے اسی طرح صاحبین کے نزدیک تینوں طلاقیں اسلئے واقع نہیں ہوئیں کہ ان کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے واقع ہوئیں کہ ان کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے کیونکہ اگر اس کلام کا موجب اجتماع نہ ہوتا یعنی اگر یکبارگی تینوں کو واقع کرنا مقصود نہ ہوتا تو قائل تینوں کو ایک شرط پر معلق ذکر نہ کرتا بلکہ علیحدہ علیحدہ شرطوں پر معلق کرتا۔ پس تینوں طلاقوں کو ایک شرط پر معلق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور اس کلام کا موجب اجتماع ہے، اور اجتماع کلمہ واؤ کی وجہ سے متغیر نہیں ہوتا اسلئے کہ واؤ مطلق جمع کیلئے ہے اور مطلق جمع اجتماع میں متحقق ہے اس طور پر کہ جب تین طلاقیں ایک ساتھ واقع ہوں گی تو ان میں جمع کے معنی بھی متحقق ہو جائیں گے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک اس کلام کا موجب اجتماع ہے یعنی قائل تینوں کو ایک ساتھ واقع کرنا چاہتا ہے اور غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ تین طلاقیں واقع بھی کی جا سکتی ہیں لہٰذا اس کلام کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تین طلاقیں واقع

ہوجائیں گی اور تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اسلئے نہیں ہوگا کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے ہوگا کہ اس کلام کا موجب اجتماع ہے۔

شارح علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور صاحب تقویم نے صاحبین کے قول کو ترجیح دی ہے اور تین طلاقیں واقع ہونے کا حکم دیا ہے اور وجہ ترجیح یہ ہے کہ ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق میں جس کو دخول دار پر معلق کیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے بلکہ اس میں یہ صلاحیت ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہوجائے پس جبکہ جس کو معلق کیا گیا ہے وہ فی الحال طلاق نہیں ہے اسلئے وہ وصف ترتیب کو بھی قبول نہ کرے گا کیوں کہ وصف موصوف سے مقدم نہیں ہوتا ہے لہذا جب موصوف یعنی طلاق ہی موجود نہیں ہے تو ترتیب بھی موجود نہ ہوگی اور اعتبار اس وقت کا ہوگا جس وقت طلاق واقع ہوگی یعنی دخول دار کی حالت کا اعتبار ہوگا اور دخول دار کے وقت کوئی ایسی چیز موجود نہیں ہے جو وقوع طلاق کے متفرق ہونے کو ثابت کرے بلکہ جوں ہی عورت گھر میں داخل ہوگی اسی پر معلق شدہ تینوں طلاقیں یک وقت واقع ہوجائیں گی۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے فرمایا ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا سابقہ اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ شرط مقدم اور جزاء مؤخر ہو لیکن اگر شرط کو مؤخر کردیا ہو اور یوں کہا ہو انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار تو اس صورت میں بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی کیوں کہ اس صورت میں کلام کے آخر میں ایسی چیز پائی گئی جو کلام کے اول حصہ کو بدل دیتی ہے یعنی انت طالق وطالق وطالق کے بعد اگر ان دخلت الدار شرط نہ ہوتی تو اس سے فوری طور پر طلاق واقع ہوجاتی لیکن جب ان دخلت الدار کہہ دیا گیا تو اس نے اول کلام کے حکم کو بدل ڈالا اور طلاق منجز کو طلاق معلق کردیا اور کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوگیا یعنی شرط کا تکلم کرتے ہی تینوں طلاقیں معلق ہوگئیں اور جب تینوں طلاقیں معلق ہوگئیں تو شرط یعنی دخول دار کے پائے جاتے ہی تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی۔

وَإِذَا قَالَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ إِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ جَوَابُ سُؤَالٍ آخَرَ عَلٰى عُلَمَائِنَا رَحِمَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ إِذَا نُجِّزَ الطَّلَاقُ بِأَنْ تَرَكَ الشَّرْطَ لِغَيْرِ الْمَوْطُوءَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ أَنْتِ طَالِقٌ وَطَالِقٌ وَطَالِقٌ فَكَانَ أَثَرُ الثَّلٰثَةِ قَدِ اتَّفَقُوْا عَلٰى أَنَّهُ تَقَعُ الْوَاحِدَةُ فَهٰهُنَا يَنْبَغِيْ أَنْ يَكُوْنَ لِلتَّرْتِيْبِ عِنْدَ الْكُلِّ فَأَجَابَ بِأَنَّ فِيْ هٰذِهِ الْمَسْئَلَةِ إِنَّمَا تَبِيْنُ بِوَاحِدَةٍ لِأَنَّ الْأَوَّلَ وَقَعَ قَبْلَ التَّكَلُّمِ بِالثَّانِيْ وَالثَّالِثِ فَسَقَطَتْ وَلَا يَكُوْنُ التَّرْتِيْبُ مَعْنَى الْعَطْفِ يَعْنِيْ مَا جَاءَ التَّرْتِيْبُ مِنَ الْوَاوِ

بَلْ مِنَ التَّكَلُّمِ اللِّسَانِيِّ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِثَلٰثِ كَلِمَاتٍ دَفْعَةً وَاحِدَةً فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْأَوَّلِ وَقَعَ الْمُفْرَغُ عَنْهُ لِتَعْرِيْفِهِ. فَيَلْغُوْ الثَّانِيْ وَالثَّالِثُ بِدَلِيْلِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ بِلَا وَاوٍ أَنْتِ طَالِقٌ طَالِقٌ طَالِقٌ تَبِيْنُ بِالْأَوَّلِ بِالْإِتِّفَاقِ فَعُلِمَ أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلْوَاوِ فِيْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَقَعُ الثَّلٰثُ فِيْهِ لِأَنَّ الْجَمْعَ بِحَرْفِ الْجَمْعِ كَالْجَمْعِ بِلَفْظِ الْجَمْعِ.

ترجمہ: اور جب غیر مدخول بہا سے "انت طالق وطالق وطالق" کہا تو وہ عورت ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ یہ ایک دوسرے سوال کا جواب ہے جو ہمارے علماء پر وارد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جب بغیر شرط کے غیر مدخول بہا کو کسی شخص نے فوری طلاق دی مثلاً یوں کہتا ہے "انت طالق وطالق وطالق" تو ہمارے تینوں علماء اس پر متفق ہیں کہ یہاں ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ تینوں کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے۔ پس مصنف نے یہ جواب دیا کہ اس مسئلہ میں وہ عورت صرف ایک طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ کیونکہ پہلی طلاق، دوسری اور تیسری کے تکلم سے پہلے ہی واقع ہوگئی پس محل تصرف کے فوت ہونے کی وجہ سے شوہر کی ولایت ساقط ہوگئی۔ یعنی واؤ سے ترتیب نہیں آئی بلکہ تکلم لسانی سے آئی ہے کیونکہ انسان یکبارگی تین کلمات کے تلفظ پر قادر نہیں ہوتا۔ پس جب شوہر نے پہلے کلمہ کا تلفظ کیا اور اس سے فارغ ہوگیا تو دوسری اور تیسری کیلئے محل باقی نہ رہا۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر نے بغیر واؤ کے "انت طالق طالق طالق" کہا تو غیر مدخول بہا عورت بالاتفاق پہلی طلاق سے بائنہ ہو جائے گی۔ پس معلوم ہوگیا کہ اس ترتیب میں واؤ کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہمارے اس مسئلہ میں تین طلاقیں واقع ہوں گی اسلئے کہ حرف جمع کے ذریعہ جو جمع ہوتی ہے وہ اس جمع کے مانند ہے جو لفظ جمع کے ذریعہ ہو۔

تشریح: اس عبارت میں بھی ایک دوسرے سوال مقدر کا جواب ہے جو سوال ہمارے علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو مخاطب کرکے "انت طالق وطالق وطالق" کہا اور کوئی شرط ذکر نہیں کی تو ہمارے تینوں بزرگ ابو حنیفہ، اور صاحبین اس بات پر متفق ہیں کہ اس پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور باقی دو بیکار ہو جائیں گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واؤ تینوں حضرات کے نزدیک ترتیب کیلئے ہے اور ترتیب کیساتھ وقوع کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت صرف پہلی طلاق سے بائنہ ہوگئی اور اس پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے چونکہ محل باقی نہیں رہا اسلئے دوسری اور تیسری طلاق بیکار ہوگئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ بھی ترتیب واؤ سے پیدا نہیں ہوئی بلکہ زبانی تلفظ کی وجہ سے پیدا ہوئی

رہ گئی۔ اور پہلی کا عقد موقوف ہے پس یہ لازم آئے گا کہ باندی کا نکاح حرۃ پر موقوف ہے حالانکہ یہ جائز ہے جیسا کہ
باندی کا نکاح حرہ پر جائز ہے پس دوسری کیلئے توقف کا محل ہی باقی نہ رہا یہاں تک کہ مولیٰ اس کے عتق
کا تکلم کرے اور وہ یہ ہے۔ اور یہ قول کا محل اس وقت ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے
قبول کرے جیسے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ جب ایک فضولی دو
کلام کرے تو کلام کرے مثلاً یوں کہے میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور میں نے اس کی
طرف سے اس عورت کو قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح موقوف ہوگا اور باطل نہیں ہوگا اور کہا گیا کہ مصنف کے
قول بغیر اذن المولیٰ کی کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مسئلہ کا حکم اس پر موقوف نہیں ہے اسی وجہ سے
شمس الائمہ نے اس کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے ایک لفظ سے آزاد
کر دیا یوں طور کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں تو ان دونوں میں سے ایک کا نکاح بھی باطل نہ ہوگا
کیونکہ حرۃ اور باندی کا جمع ہونا متحقق نہیں ہے اور اگر ان دونوں کو مولیٰ نے کلام منفصل کے ساتھ
آزاد کر دیا پھر شوہر نے دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی آزاد کردہ باندی
کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا۔ پس دوسری کے نکاح کی اجازت واقع نہ ہوگی
یہ حکم اس صورت میں ہے جب دو نکاح ایک عقد میں ہوں۔ اور جب دو نکاح دو عقدوں میں ہوں تو
اگر دونوں باندیوں کا مولیٰ ایک ہو تو حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور اگر دو ہوں اور دونوں
باندیاں یکے بعد دیگرے آزاد ہوں تو دونوں نکاح موقوف ہوں گے پس شوہر جس کے نکاح کی اجازت
دے گا اس کا نکاح جائز ہوگا اور اگر دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دیدی تو پہلی آزاد کردہ
باندی کا نکاح جائز ہوگا۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک تیسرے سوال کا جواب ہے جو سوال ہمارے مشائخ بزرگوں پر وارد
ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اگر ایک فضولی ایک شخص کی دو باندیوں کا ان کی رضامندی سے کسی مرد کیساتھ
نکاح کرا دے خواہ دونوں کا نکاح ایک عقد میں ہو یا دو عقدوں میں اور یہ نکاح شوہر اور مولیٰ دونوں
کی اجازت کے بغیر ہو پھر مولیٰ باندیوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے "ہذہ حرۃ وہذہ" کلام متصل کیساتھ
کہہ دے یعنی دونوں جملوں کے درمیان تلفظ میں فصل نہ کرے بلکہ دونوں کو ایک ساتھ
کہہ دے تو اس صورت میں علماء احناف کا اتفاق ہے کہ دوسری باندی کا نکاح یعنی جس کو دوسرے "ہذہ"
سے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ یہ دونوں باندیاں ترتیب کیساتھ آزاد ہوئی ہیں
اس طور پر کہ پہلے "ہذہ حرۃ" سے ایک آزاد ہوئی اور دوسرے "ہذہ" سے دوسری باندی اس کے بعد
آزاد ہوئی ہے اور اس صورت میں نکاح الامۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی آزاد عورت کے نکاح میں ہوتے
ہوئے باندی سے نکاح کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ ناجائز ہے اسلئے دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا
پس اس سے بھی معلوم ہوا کہ "ہذہ حرۃ وہذہ" میں "واؤ" ترتیب کیلئے ہے کیونکہ اگر واؤ ترتیب کیلئے نہ

ہوتا اور یہ دونوں باندیاں ایک ساتھ آزاد ہوجاتیں اور بالترتیب یکے بعد دیگرے آزاد نہ ہوتیں تو ان دونوں کا نکاح درست ہوجاتا کیونکہ اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ لازم نہ آتا۔ بہرحال پہلی آزاد کردہ کے نکاح کا درست ہونا اور دوسری آزاد کردہ کے نکاح کا باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ علمائے احناف کے نزدیک بھی واؤ ترتیب کیلئے ہے حالانکہ سابق میں کہا گیا ہے کہ احناف کے نزدیک واؤ ترتیب کیلئے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں بھی ترتیب واؤ سے نہیں آئی ہے بلکہ یہ ترتیب کلام سے پیدا ہوئی ہے اس طور پر کہ مذکورہ دو باندیوں کا نکاح مولیٰ اور شوہر دونوں کی اجازت پر موقوف تھا لیکن جب مولیٰ نے "ہٰذہ حرۃ" کہا اور پہلی باندی کو آزاد کردیا تو دوسری باندی کو آزاد کرنے سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کا تلفظ کرنے سے پہلے مولیٰ کی طرف سے پہلی باندی کا نکاح نافذ ہوگیا اور دوسری باندی کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہا کیونکہ وہ تاہنوز باندی ہے اور مولیٰ نے اس کے نکاح کی اجازت نہیں دی ہے اور اس صورت میں نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا لازم آتا ہے یعنی نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا لازم آتا ہے حالانکہ یہ جس طرح ناجائز ہے جس طرح نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے یعنی جس طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ناجائز ہے اسی طرح نکاح میں حرہ کے رہتے ہوئے باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر موقوف کرنا بھی ناجائز ہے اسلئے کہ اس موقوف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور فائدہ اس وجہ سے نہیں ہے کہ باندی کے نکاح کو مولیٰ کی اجازت پر اسلئے موقوف کیا جاتا ہے تاکہ مولیٰ کی اجازت کے وقت نکاح جائز ہوجائے مگر چونکہ حرہ پہلے سے نکاح میں موجود ہے اور حدیث "لا تنکح الامۃ علی الحرۃ" کی وجہ سے نکاح امۃ علی الحرۃ ناجائز ہے اسلئے نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا بھی ناجائز ہوگا پس جب نکاح امۃ علی الحرۃ کا موقوف ہونا ناجائز ہے تو دوسری باندی کی آزادی کے تلفظ سے پہلے یعنی "وہٰذہ" کہنے سے پہلے ہی دوسری باندی کیلئے محل توقف نہ رہا یعنی دوسری باندی اس کا محل نہ رہی کہ اس کا نکاح مولیٰ کی اجازت پر موقوف رہے اور جب دوسری باندی محل توقف نہ رہی تو اس کی آزادی کے تلفظ سے پہلے ہی اس کا نکاح باطل ہوگیا بہرحال دوسری باندی کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر خادم نے بیان کیا ہے اس طور پر نہیں کہ واؤ ترتیب کیلئے ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے۔

صاحب نور الانوار کہتے ہیں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ دوسرا فضولی شوہر کی جانب سے قبول کرے یعنی فضولی دو ہوں ایک وہ جو باندی کی طرف سے ایجاب کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے اس باندی کا نکاح فلاں سے کیا اور دوسرا وہ جو شوہر کی طرف سے قبول کرے گا اور یہ کہے گا کہ میں نے فلاں کی طرف سے اس نکاح کو قبول کیا اور دوسری وجہ احتمال کی یہ ہے کہ ایک فضولی نکاح کی دونوں

طرفین (ایجاب وقبول) کا متولی نہیں ہو سکتا ہے اور جب ایک فضولی نکاح کی دونوں طرفوں کا متولی نہیں ہو سکتا تو دو فضولیوں کا ہونا ضروری ہوگا ایک کا ایجاب کیلئے اور ایک کا قبول کیلئے۔ بہر حال جب دو فضولی موجود ہوں اور ان میں سے ایک نے باندی کی طرف سے ایجاب کیا اور دوسرے نے شوہر کی طرف سے قبول کیا ہو تو یہ نکاح مولی اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر فضولی صرف ایک ہو تو یہ نکاح سرے سے منعقد ہی نہ ہوگا بلکہ باطل ہوگا اور بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ ایک فضولی بھی کافی ہے بشرطیکہ وہ دو کلام کیساتھ کلام کرے یعنی ایک کلام باندی کی طرف سے کرے اور ایک کلام شوہر کی طرف سے کرے مثلاً یوں کہے کہ میں نے فلاں باندی کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور پھر یوں کہے کہ میں نے فلاں مرد کی طرف سے اس عورت کا نکاح قبول کر لیا تو اس صورت میں بھی یہ نکاح مولی اور شوہر کی اجازت پر موقوف ہو کر منعقد ہو جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ متن میں "بغیر اذن الزوج" کی کوئی ضرورت نہیں تھی کیونکہ مسئلہ کا حکم اس قول پر موقوف نہیں ہے چنانچہ اگر مذکورہ نکاح شوہر کی اجازت سے ہو اور مولی کی بغیر اجازت کے ہو پھر مولی "ہذہ حرۃ وہذہ" کیساتھ باندیوں کو آزاد کرے تو بھی دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ اگر شوہر اور مولی دونوں کی اجازت کے بغیر نکاح ہوا اور پھر مولی "ہذہ حرۃ وہذہ" کہہ کر آزاد کرے تو دوسری باندی کا نکاح باطل ہو جاتا ہے پس متن میں یہ قید اتفاقی ہوگا نہ کہ احترازی۔ یہی وجہ ہے کہ شمس الائمہ نے صورت مذکورہ کو اس قید کیساتھ مقید نہیں کیا۔ شارح کہتے ہیں کہ اگر مولی نے دونوں باندیوں کو ایک لفظ سے آزاد کیا مثلاً یوں کہا کہ میں ان دونوں کو آزاد کرتا ہوں، تو ان میں سے کسی کا نکاح باطل نہ ہوگا کیونکہ "ہذہ حرۃ وہذہ" کے ذریعہ آزاد کرنے کی صورت میں دوسری باندی کا نکاح اسلئے باطل ہوا تھا کہ اس صورت میں حرہ اور باندی کو جمع کرنا لازم آتا تھا یعنی نکاح الامۃ علی الحرۃ لازم آتا تھا اور دونوں کو ایک ساتھ آزاد کرنے کی صورت میں حرہ اور باندی کا جمع ہونا لازم نہیں آتا لہذا مولی کی طرف سے دونوں کا نکاح نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ نکاح اگر شوہر کی اجازت کے بغیر ہوا تھا تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ دونوں کے نکاح کی اجازت دے یا ان میں سے کسی ایک منکوحہ کے نکاح کی اجازت دے۔

شارح نور الانوار نے فرمایا کہ اگر مولی نے دونوں باندیوں کو الگ الگ کلام سے آزاد کیا مثلاً ایک کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ آزاد ہے پھر سکوت کرنے کے بعد دوسرے کلام سے دوسری کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ بھی آزاد ہے پھر شوہر نے ان دونوں کے یا ان میں سے ایک کے نکاح کی اجازت دیدی تو اس صورت میں جس باندی کو پہلے آزاد کیا گیا ہے اس کا نکاح درست ہو جائے گا اور دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں بھی نکاح الامۃ علی الحرۃ لازم آتا ہے یعنی اس دوسری

اِذَا اتَّصَلَا بِآخِرِ الْكَلَامِ يَكُوْنُ اَوَّلُ الْكَلَامِ مَوْقُوْفًا عَلَيْهِمَا لِاَنَّهُمَا مُغَيِّرَانِ فَكَذَا هٰهُنَا بِنِكَاحِ الْاُخْتِ الْاُخْرٰى يَتَغَيَّرُ اَوَّلُهُمَا اِذْ يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْاُخْتَيْنِ بِسَبَبِ تَزْوِيْجِ الْاُخْرٰى فَلِذَا تَوَقَّفَ اَوَّلُ الْكَلَامِ عَلٰى آخِرِهِ فَلَاجَرَمَ يَقْتَرِنَانِ فِي الْاِقْتِرَانِ۔

ترجمہ:۔ اور اگر کسی شخص کسی آدمی کا نکاح دو بہنوں سے دو عقدوں میں بغیر شوہر کی اجازت کے کرادے پھر شوہر کو خبر پہنچی پس اس نے "اجزت نکاح ہذہ وہذہ" کہا تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے جیسا کہ جب ایک ساتھ ان دونوں کی اجازت دی ہو اور اگر دونوں کی اجازت الگ الگ دی تو دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا، یہ بھی ایک سوال مقدر کا جواب ہے جو ہم حنفیوں پر وارد ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے آدمی کا نکاح دو بہنوں سے ایک ساتھ دو عقدوں میں کرا دیا پھر شوہر کو نکاح کی خبر پہنچی پس اگر شوہر نے کلام موصول کیساتھ ان دونوں کی اجازت دیدی اور کہا "اجزت نکاح ہذہ وہذہ" تو دونوں نکاح باطل ہو جائیں گے گویا اس نے دونوں کی ایک ساتھ اجازت دی ہے پس یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے اور اگر شوہر نے کلام منفصل کیساتھ دونوں کی اجازت دی تو بلاشبہ دوسری کا نکاح باطل ہو جائے گا اور یہ اول کے تابع ہے مصنف نے یہ جواب دیا ہے کہ اس صورت میں دونوں نکاح باطل ہو گئے نہ اسلئے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے بلکہ اس لئے کہ کلام اول اس کے آخر پر موقوف ہوتا ہے جب کہ اس کے آخر میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے اول کو بدل دے جیسے شرط اور استثناء جب یہ دونوں کلام میں مؤخر ہوں تو کلام کا اول حصہ ان دونوں پر موقوف ہو جاتا ہے کیونکہ یہ دونوں مغیر ہیں پس اسی طرح یہاں دوسری بہن کا نکاح ہے کہ یہ ان دونوں میں سے اول کو بدل دیتا ہے کیونکہ دوسری کے نکاح کی وجہ سے دو بہنوں کا جمع کرنا لازم آتا ہے پس چونکہ کلام کا اول اس کے آخر پر موقوف ہوا اسلئے دونوں ملانے میں مقترن ہوگئے۔

تشریح:۔ اس عبارت میں ایک چوتھے سوال مقدر کا جواب ہے جو علمائے احناف پر وارد ہوتا ہے سوال یہ ہے کہ اگر ایک شخص مثلاً خالد نے دوسرے شخص مثلاً حامد کا دو بہنوں کیساتھ دو عقدوں میں شوہر یعنی حامد کی اجازت کے بغیر نکاح کر دیا اور پھر شوہر یعنی حامد کو اس نکاح کی اطلاع ہوئی پس شوہر نے اطلاع پاکر کلام موصول کیساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت دی اور کہا "اجزت نکاح ہذہ وہذہ" یعنی میں نے اس کے اور اس کے نکاح کی اجازت دی تو ان دونوں کا نکاح باطل ہو جائے گا جیسا کہ دونوں کے نکاح کی ایک ساتھ اجازت دینے سے یعنی "اجزت نکاحہما" کہنے سے دونوں کا نکاح باطل

ہو جاتا ہے جیسا "اجزت نکاح ہذہ و ہذہ" کی صورت میں جمع بین الاختین کی وجہ سے دونوں کے نکاح کا
باطل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ہذہ و ہذہ میں واؤ مقارنت کیلئے ہے اور شوہر نے دونوں کے نکاح
کی ایک ساتھ اجازت دی ہے حالانکہ احناف کے نزدیک واؤ مقارنت کیلئے نہیں آتا ہے اور اگر
شوہر نے کلام مفصول کیساتھ دو زمانوں میں دونوں کے نکاح کی اجازت دی مثلاً ایک کی طرف اشارہ
کرکے کہا "اجزت ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی پھر کچھ دیر کے سکوت کے بعد دوسری
کی طرف اشارہ کرکے کہا "اجزت ہذہ" میں نے اس کے نکاح کی اجازت دی تو پہلی کا نکاح درست
اور دوسری کا باطل ہو جائے گا کیونکہ شوہر نے جب پہلی کے نکاح کی اجازت دی تو اس وقت کوئی
مزاحم اور مبطل موجود نہیں تھا لہٰذا اس کا نکاح درست ہو گیا اور جب دوسری کے نکاح کی اجازت
دی تو مبطل یعنی جمع بین الاختین موجود ہے پس دوسری جس کی وجہ سے مبطل یعنی جمع بین الاختین
لازم آیا اس کا نکاح باطل ہو جائے گا۔

فاضل شارح کہتے ہیں کہ متن میں متفرق طور سے اجازت کا حکم استطرادی ہے یعنی پہلے مسئلہ
کی تبعیت میں اس کو ذکر کر دیا گیا لہٰذا اس مسئلہ کو سوال میں کوئی دخل نہیں ہے سوال کا تعلق صرف
پہلے مسئلہ یعنی کلام موصول کیساتھ اجازت دینے سے ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ سوال میں مذکور
صورت میں دونوں کے نکاح کا باطل ہونا اسلئے نہیں ہے کہ "ہذہ و ہذہ" میں واؤ مقارنت کیلئے
ہے جیسا کہ معترض کا خیال ہے بلکہ اسلئے ہے کہ کلام کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز ہو جو کلام کے اوّل کو
بدل دے تو ایسے کلام کا اولین حصہ اس کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے جیسے شرط اور استثناء
جب کسی کلام کے آخر میں ہوں جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" "جاءنی القوم الا زید" تو اس
کلام کا اوّل اس کے آخر پر موقوف ہوگا کیونکہ شرط اور استثناء دونوں مغیر ہیں یعنی دونوں اوّل
کلام کو متغیر کر دیتے ہیں پس اسی طرح یہاں ہے کہ شوہر کے کلام "اجزت نکاح ہذہ و ہذہ" میں دوسری
بہن کا نکاح پہلی کے نکاح کو صحت سے فساد کی طرف بدل دیتا ہے یعنی شوہر نے جب "اجزت نکاح
ہذہ" کہا تو یہ نکاح جائز اور درست تھا لیکن جب آگے "و ہذہ" کہہ کر دوسری بہن کے نکاح کی
اجازت دی تو جمع بین الاختین کی وجہ سے وہ نکاح فاسد اور ناجائز ہو گیا، بہر حال دوسری بہن کا
نکاح پہلی کے نکاح کو جواز سے عدم جواز کی طرف بدل دیتا ہے اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ کلام
کے آخر میں اگر کوئی ایسی چیز موجود ہو جو اول کلام کو بدل دیتی ہے تو اول کلام، آخر کلام پر موقوف ہوتا
لہٰذا شوہر کے کلام "اجزت ہذہ و ہذہ" میں اول کلام یعنی پہلی کے نکاح کی اجازت آخر کلام یعنی
دوسری کے نکاح کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور موقوف اور موقوف علیہ کے وقوع کا زمانہ ایک
ہوتا ہے یعنی جس زمانے میں موقوف علیہ کا وقوع ہوتا ہے اسی زمانے میں موقوف کا وقوع ہوتا ہے

پس اس قاعدے کے تحت پہلی کے نکاح کی اجازت موقوف اور دوسری کے نکاح کی اجازت موقوف علیہ مقترن ہوں گی یعنی دونوں کا زمانہ ایک ہوگا اور جب دونوں کے نکاح کی اجازت کا زمانہ ایک ہوا تو ایک ساتھ دونوں کے نکاح کی اجازت سے چونکہ جمع بین الاختین لازم آتا ہے اسلئے دونوں کا نکاح باطل ہوگا۔ بہرحال دونوں بہنوں کے نکاح کا باطل ہونا اس طور پر ہے جس طور پر شارح نے بیان کیا ہے اور اس طور پر نہیں ہے کہ واؤ مقارنت کیلئے ہے جیسا کہ معترض نے کہا ہے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ الْوَاوُ لِلْحَالِ هٰذَا بَيَانُ الْمَجَازِ فِيْ مَعْنَى الْوَاوِ لَمَّا اَنْ تَكُوْنَ لِلْعَطْفِ كَانَ بَيَانَ الْحَقِيْقَةِ كَقَوْلِهِ لِعَبْدِهِ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا وَاَنْتَ حُرٌّ حَتّٰى لَا يَعْتِقَ اِلَّا بِالْاَدَاءِ فَالْوَاوُ فِيْ قَوْلِهِ وَاَنْتَ حُرٌّ لِلْحَالِ لِاَنَّهُ لَا يَحْسُنُ عَطْفُ الْخَبَرِ عَلَى الْاِنْشَاءِ فَيُحْمَلُ عَلَى الْحَالِ وَالْحَالُ يَكُوْنُ شَرْطًا وَقَيْدًا لِلْعَامِلِ فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَتَوَقَّفَ الْعِتْقُ عَلَى الْاَدَاءِ وَيَرِدُ عَلَيْهِ اَنَّ الْحَالَ هُوَ قَوْلُهُ وَاَنْتَ حُرٌّ لَا قَوْلُهُ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا فَيَنْبَغِيْ اَنْ يَكُوْنَ الْاَدَاءُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْعِتْقِ لَا الْعِتْقُ مَوْقُوْفًا عَلَى الْاَدَاءِ وَاُجِيْبَ بِاَنَّهُ مِنْ بَابِ الْقَلْبِ اَيْ كُنْ حُرًّا وَاَنْتَ مُؤَدٍّ لِلْاَلْفِ وَبِاَنَّهُ مِنْ قَبِيْلِ الْحَالِ الْمُقَدَّرَةِ اَيْ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا حَالَ كَوْنِكَ مُقَدِّرًا اَنَّ الْحُرِّيَّةَ فِيْ حَالِ الْاَدَاءِ فَتَكُوْنُ الْحُرِّيَّةُ مَوْقُوْفَةً عَلَيْهِ وَبِاَنَّ الْجُمْلَةَ الْحَالِيَّةَ قَائِمَةٌ مَقَامَ جَوَابِ الْاَمْرِ كَاَنَّهُ قِيْلَ اَدِّ اِلَيَّ اَلْفًا تَصِيْرُ حُرًّا وَبِاَنَّ الْحُرِّيَّةَ حَالُ الْاَدَاءِ وَالْحَالُ وَصْفٌ فِي الْمَعْنٰى وَالْوَصْفُ لَا يَتَقَدَّمُ عَلَى الْمَوْصُوْفِ فَالْحُرِّيَّةُ لَا تَتَقَدَّمُ عَلَى الْاَدَاءِ.

ترجمہ:۔ اور واؤ کبھی حال کیلئے ہوتا ہے یہ واؤ کے معنی میں مجاز کا بیان ہے جیسا کہ واؤ کا عطف کیلئے ہونا حقیقت کا بیان تھا جیسے مولیٰ کا اپنے غلام سے "ادِّ الیَّ الفاً وانت حر" کہنا یہاں تک کہ وہ غلام ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔ پس اس کے قول "وانت حر" میں واؤ عطف کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ انشاء پر خبر کا عطف مستحسن نہیں ہے لہٰذا حال پر محمول کیا جائے گا اور حال عامل کیلئے شرط اور قید ہوتا ہے پس مناسب ہے کہ غلام کی آزادی ایک ہزار ادا کرنے پر موقوف ہو اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حال تو اس کا قول "وانت حر" ہے نہ کہ اس کا قول "ادِّ الیَّ الفاً" ہے لہٰذا مناسب یہ ہے کہ ادا آزادی پر موقوف ہو نہ کہ آزادی ادا پر موقوف ہو جواب دیا گیا ہے کہ یہ قول قلب کے قبیل سے ہے یعنی "کن حراً وانت مؤدٍ للالف" تم آزاد ہو جاؤ ایسی حالت میں کہ تم ہزار کے ادا کرنے والے ہو

یہ کیونکہ قول حال مقدرہ کے قبیل سے ہے یعنی "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا حال کونک مقدرًا ان الحریۃ فی الاداء" تو
مجھے ایک ہزار ادا کر ایسی حالت میں کہ تو فرض کرنے والا ہے کہ آزادی ادا کی حالت میں ہے پس
حریت اداء پر موقوف ہوگی اور یہ کہ جملہ حالیہ جواب امر کے قائم مقام ہے گویا کہا گیا "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا تَصِرْ
حرًّا" تو مجھے ایک ہزار ادا کر کہ تو آزاد ہو جائے گا اور یہ کہ حریت، حال ادا ہے اور حال معنی میں
وصف ہوتا ہے اور وصف، موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے لہٰذا حریت اداء پر مقدم نہ ہوگی۔

تشریح :- یہاں سے واؤ کے مجازی معنی کا بیان ہے یعنی واؤ کا عطف کیلئے ہونا واؤ کے حقیقی
معنی ہیں اور واؤ کا حال کیلئے ہونا اس کے مجازی معنی ہیں اور ان دونوں کے درمیان علاقہ یہ ہے
کہ واؤ مطلقاً عطف کیلئے ہے اور مطلق عطف کی ایک نوع عطف بطریق اجتماع ہے اور حال بھی اپنے
ذوالحال کیساتھ جمع ہوتا ہے لہٰذا یہ بات جائز ہے کہ واؤ سے وہ حال مراد لیا جائے جو ذوالحال کیساتھ
جمع ہونے کا تقاضہ کرتا ہے پس یہ ذکر مطلق اور ارادۂ مقید کے قبیل سے ہوگا یعنی مطلق عطف ذکر
کیا گیا اور اس سے مقید یعنی عطف بطریق اجتماع جس کو حال کہتے ہیں مراد لیا گیا اور مطلق بول کر
مقید مراد لینا مجاز ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا بھی مجاز ہوگا دوسرا علاقہ یہ ہے کہ حال اپنے ذوالحال
کے ساتھ جمع ہوتا ہے کیونکہ حال درحقیقت ذوالحال کی صفت ہوتا ہے اور صفت اپنے موصوف کے
ساتھ جمع ہوتی ہے لہٰذا حال اپنے ذوالحال کیساتھ جمع ہوگا اور یہ معنی واؤ کے حقیقی معنی کے مناسب
ہیں کیونکہ واؤ حقیقی معنی کے اعتبار سے مطلق جمع کیلئے ہوتا ہے پس واؤ کے حقیقی معنی اور مجازی معنی وصف
جمع میں مشترک ہیں، اور مجاز کیلئے اتنی مناسبت کافی ہے لہٰذا واؤ کا حال کیلئے ہونا واؤ کا مجازی
معنی ہے۔

واؤ کے اس مجازی معنی کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام سے کہا "اَدِّ اِلَیَّ اَلْفًا وَاَنْتَ
حُرٌّ" تو مجھے ایک ہزار ادا کر درآں حالیکہ تو آزاد ہے۔ اس صورت میں غلام ادا کئے بغیر
آزاد نہ ہوگا یعنی پہلے ایک ہزار ادا کرے گا اور پھر آزاد ہوگا پس "وانت حر" کا واؤ عطف
کیلئے نہیں ہے کیونکہ اگر یہ واؤ عطف کیلئے ہو تو جملہ خبریہ "انت حر" کا جملہ انشائیہ "ادِّ الیّ الفًا"
پر عطف کرنا لازم آئے گا حالانکہ جملہ خبریہ کا جملہ انشائیہ پر عطف کرنا غیر مستحسن ہے بہرحال یہ واؤ
عطف کیلئے نہیں ہے اور جب یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے تو اس کو حال پر محمول کیا گیا، اور حال
ذوالحال کے عامل کیلئے چونکہ شرط اور قید ہوتا ہے اسلئے غلام کی آزادی ایک ہزار کی ادائیگی پر موقوف
ہوگی یعنی غلام اگر ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہوگا ورنہ آزاد نہ ہوگا۔ البتہ یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ
حال "وانت حر" ہے نہ کہ "ادِّ الیّ الفًا" لہٰذا "وانت حر" شرط اور "ادِّ الیّ الفًا" جزا ہوگا اور جزا
شرط پر موقوف ہوتی ہے نہ کہ شرط جزا پر پس مناسب یہ ہوگا کہ ایک ہزار کی ادائیگی غلام کی آزادی

تقدیراً۔ اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو تو آزاد ہو جائے گا۔

جواب یہ ہے کہ حریت یعنی "وانت حر" ادا کا حال ہے اور حال معنیً وصف ہوتا ہے پس حریت "وصف" اور ادا اس کا موصوف ہوگا اور وصف چونکہ موصوف پر مقدم نہیں ہوتا ہے اس لئے حریت ادا پر مقدم نہ ہوگی بلکہ ادا مقدم ہوگا اور حریت مؤخر ہوگی، اور جب ایسا ہے تو غلام ایک ہزار ادا کئے بغیر آزاد نہ ہوگا۔

(فائدہ) ۔ متن میں مذکورہ مثال پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے واؤ کے حالیہ ہونے پر دلیل دیتے ہوئے فرمایا کہ "وانت حر" کا واؤ عطف کیلئے نہیں ہو سکتا کیونکہ عطف خبر علی الانشاء مستحسن نہیں ہے لہذا اس واؤ کو مجازاً حال پر محمول کیا جائے گا۔ معترض کہتا ہے کہ مجاز کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ حقیقت متعذر ہو اور عطف خبر علی الانشاء کا غیر مستحسن ہونا عطف یعنی معنی حقیقی کے متعذر ہونے کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ غیر مستحسن ہونے کے باوجود عطف جائز ہو سکتا ہے اور جب عطف جائز ہے تو واؤ کے معنی حقیقی متعذر نہ ہوئے اور جب معنی حقیقی متعذر نہیں ہیں تو مجاز کی طرف رجوع کیسے کیا جا سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس مثال میں اگر واؤ عطف کیلئے ہوتا تو ادا پر ایک ہزار روپیہ ابتداءً واجب ہوتا اور ترجمہ یہ ہوتا کہ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے حالانکہ غلام کے غلام رہتے ہوئے مولیٰ کیلئے اس پر کوئی رقم واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ واؤ کو عطف کیلئے ماننے کی صورت میں یہ کلام لغو ہو جاتا ہے پس کلام کو لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس بات کی ضرورت پیش آئی کہ اس واؤ کو حال پر محمول کیا جائے۔

وَقَدْ تَكُوْنُ لِعَطْفِ الْجُمْلَةِ وَهٰذَا يَصْلُحُ اَنْ تَكُوْنَ قَبْلَهُ الْحَقِيْقَةُ وَاِنَّمَا اَخْرَجَهَا عَنْ بَابِ الْحَالِ الَّتِيْ هِيَ مَجَازٌ لِيَتَفَرَّعَ عَلَيْهِ الْمِثَالُ الْمُخْتَلَفُ فِيْهِ عَلٰى مَا سَيَاْتِيْ وَتَحْقِيْقُهُ اَنْ تَكُوْنَ الْجُمْلَتَانِ لِاَنَّ حَقَّ الْعَطْفِ هُوَ الْمُشَارَكَةُ فِي الْخَبَرِ فَلَوْ وُجِدَ فِيْهِمَا وَاِنْ كَانَ فِيْ مُجَرَّدِ الثُّبُوْتِ وَاِنْ وَجَبَ فَلَا يَجِبُ بِهِ مُشَارَكَةٌ فِي الْخَبَرِ كَقَوْلِهِ هٰذِهِ طَالِقٌ ثَلٰثًا وَهٰذِهِ طَالِقٌ فَتَطْلُقُ الثَّانِيَةُ وَاحِدَةً فَقَطْ لِاَنَّ كُلًّا مِنَ الْجُمْلَتَيْنِ تَامَّةٌ لَا تَفْتَقِرُ اِحْدٰهُمَا اِلَى الْاُخْرٰى وَعَطْفُهُ لَيْسَ اِلَّا لِمُجَرَّدِ حُسْنِ نَظْمِ الْكَلَامِ۔

ترجمہ:۔ اور واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے آتا ہے یہ صلاحیت رکھتا ہے کہ واؤ حقیقت پر ہو اور اس کو اس حال کے بیان سے جو مجاز ہے صرف اس لئے نکالا گیا ہے تاکہ اس پر مختلف فیہ مثال متفرع ہو

چنانچہ قریب اس کا بیان آجائے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واؤ عطف جملہ کیلئے ہو کیونکہ عطف کی اصل مشارکت فی الحکم ہے جو یہاں موجود نہیں ہے اور مشارکت صرف ثبوت اور وقوع میں ہوتی ہے جیسا اس کی نظیر خبر میں مشارکت واجب نہ ہوگی جیسے اس کا قول "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق" جس دوسری عورت فقط ایک طلاق سے مطلقہ ہوگی کیونکہ ان دونوں جملوں میں سے ہر ایک پورا جملہ ہے ان میں سے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے اور یہ عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے ہے۔

تشریح: فاضل مصنف نے کہا کہ واؤ کبھی عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ واؤ کا عطف جملہ علی الجملہ کیلئے ہونا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واؤ کے حقیقی معنی ہوں لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب یہ واؤ کے حقیقی معنی ہیں تو اس کو مجازی معنی یعنی واؤ حالیہ سے مؤخر کیوں کیا گیا ہے۔ حالانکہ واؤ حالیہ سے پہلے ذکر کیا جاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ کے عطف جملہ کیلئے ہونے کو اسلئے مؤخر کیا گیا ہے تاکہ اس پر ایک تفریع مثال متفرع ہو سکے جس کا ذکر "طلقنی ولک الف درہم" عبارت میں آ رہا ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ عطف جملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہو اسلئے کہ عطف کی اصل اور حقیقت یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف حکم میں شریک ہوں حالانکہ عطف جملہ علی الجملہ میں مشارکت فی الحکم موجود نہیں ہوتی بلکہ صرف ثبوت اور وقوع میں مشارکت ہوتی ہے جب عطف جملہ علی الجملہ میں عطف کی اصل اور حقیقت نہیں پائی جاتی تو عطف جملہ علی الجملہ کے معنی میں واؤ کا استعمال مجاز ہوگا نہ کہ حقیقت بہرحال جو واؤ عطف جملہ کیلئے ہوتا ہے اس کے ذریعہ جملۂ معطوفہ اور جملۂ معطوف علیہا کے درمیان ثبوت اور وقوع میں تو مشارکت ہوتی ہے لیکن اس کے ذریعہ خبر میں مشارکت نہیں ہوتی۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی دو بیویوں کی طرف اشارہ کرکے "ہٰذہ طالق ثلثاً وہٰذہ طالق" کہا تو پہلی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک جملہ تام ہے ایک دوسرے کا محتاج نہیں ہے لیکن اس پر سوال ہوگا کہ جب ہر ایک جملہ پورا ہے تو عطف کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور جب عطف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے تو پھر ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر عطف کیوں کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو جملوں میں عطف صرف سیاق کلام کی وجہ سے کیا گیا ہے بہرحال مذکورہ مثال میں صرف اس بات میں شرکت ہے کہ دونوں جملے ثابت اور واقع ہیں یعنی "ہٰذہ طالق ثلثاً" بھی واقع ہے اور "ہٰذہ طالق" بھی واقع ہے پہلے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور ہے اسلئے پہلی عورت پر تین طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسرے جملہ میں چونکہ ثلثاً کا عدد مذکور نہیں ہے اسلئے دوسری پر ایک طلاق واقع ہوگی ———— اگر منکوحہ کی غیر [illegible] طالق

تاکہ میں شرکت ہو تو دونوں کو کہنا "ہذہ طالق ثلثاً وہذہ" پس یہ عطف مفرد علی المفرد ہوتا اور شرکت خبر یعنی طالق ثلثا میں ہوتی اور دونوں پر تین تین طلاقیں واقع ہو جاتیں۔ جبکہ قائل کا عطف مفرد علی المفرد کے طور پر "ہذہ طالق ثلثا وہذہ" نہ کہنا بلکہ عطف جملہ علی الجملہ کے طور پر "ہذہ طالق ثلثا وہذہ طالق" کہنا اور دوسرے جملہ میں واحدہ کا ذکر نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ قائل دوسری عورت پر صرف ایک طلاق واقع کرنا چاہتا ہے اور پہلی پر تین واقع کرنا چاہتا ہے۔

وَكَذَا فِيْ قَوْلِهَا طَلِّقْنِيْ وَلَكَ أَلْفُ دِرْهَمٍ إِذَا طَلَّقَهَا لَا يَجِبُ شَيْءٌ عَلَيْهَا عِنْدَ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ قَوْلَهَا وَلَكَ أَلْفٌ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَا سَبَقَ وَلَيْسَ بِالْحَالِ حَتّٰى يَكُوْنَ شَرْطًا لِأَنَّ أَصْلَ الطَّلَاقِ أَنْ يَكُوْنَ بِلَا مَالٍ وَإِذَا ذُكِرَ الْمَالُ يُسَمّٰى خُلْعًا وَيَصِيْرُ يَمِيْنًا مِنْ جَانِبِهِ وَلَيْسَ أَيْضًا مِنْ صِيَغِ الْوَعْدِ الَّذِيْ يَصْلُحُ أَنْ يَكُوْنَ عَلَيْهَا وَحْدَهُ فَكَانَ لَغْوًا وَفِيْهِ تَأَمُّلٌ وَقَالَا إِنَّهَا لِلْحَالِ فَيَصِيْرُ شَرْطًا وَبَدَلًا فَيَجِبُ الْأَلْفُ بِعِوَضِهِ لِأَنَّ عِنْدَهُمَا هٰذِهِ الْوَاوُ لَيْسَتْ لِلْعَطْفِ لَمَّا كَانَتْ جُمْلَةً بِمَعْنَى الْحَالِ وَالْحَالُ بِمَعْنَى الشَّرْطِ لِلْعُرْفِ فَيَصِيْرُ كَأَنَّهَا قَالَتْ طَلِّقْنِيْ وَالْحَالُ أَنَّ لَكَ أَلْفًا عَلَيَّ فَإِذَا قَالَ طَلَّقْتُكِ كَانَ قَابِلًا مُتَمِّمًا بِذٰلِكَ الشَّرْطِ فَكَانَ مُعَاوَضَةً فِيْ مَعْنَى الْخُلْعِ فَيَجِبُ الْأَلْفُ وَيَكُوْنُ الطَّلَاقُ بَائِنًا.

ترجمہ:۔ اور یہی حکم ہے عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم" میں یہاں تک کہ شوہر جب اس کو طلاق دیدے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک شوہر کیلئے عورت پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اسلئے کہ عورت کا قول "ولک الف" پہلے جملہ پر معطوف ہے اور وہ حال کیلئے نہیں ہے کہ شرط ہو جائے اسلئے کہ طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو کیونکہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کہا جاتا ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہو جاتا ہے اور یہ قول وعدہ کے الفاظ میں سے بھی نہیں ہے کہ اس عورت پر اس کا پورا کرنا ضروری ہو پس یہ قول لغو ہو گیا اور اس کے لغو ہونے میں تامل ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ واؤ حال کیلئے ہے لہذا یہ قول شرط اور بدل ہو جائے گا تو ایک ہزار واجب ہو جائے گا یعنی صاحبین کے نزدیک یہ واؤ عطف کیلئے نہیں ہے جیسا کہ امام صاحب کے نزدیک تھا بلکہ حال کیلئے ہے اور حال عرف میں شرط کے معنی میں ہے۔ پس یہ قول اس طرح ہو جائے گا گویا عورت نے کہا آپ مجھے طلاق دیدیجئے ایسی حالت میں کہ آپ کیلئے مجھ پر ایک ہزار لازم ہے پس جب شوہر

سے کہا میں نے تجھے طلاق دی تو اس کی تقدیر یہ ہوگی کہ میں نے اس شرط کیساتھ طلاق دی کہ ابتداءً خلع کے معنی میں
معاوضہ ہوگا اور ایک ہزار واجب ہوگا اور طلاق بائن ہوگی۔
تشریح:۔ مصنف علامؒ نے فرمایا کہ اگر کسی عورت نے اپنے شوہر سے کہا "طلقنی ولک الف درہم"
تو مجھے طلاق دیدے اور تیرے لئے ایک ہزار درہم ہیں۔ تو اس میں حضرت امام اعظمؒ اور صاحبینؒ
کا اختلاف ہے امام صاحبؒ اس مسئلہ میں جانب حقیقت یعنی عطف کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبینؒ
جانب مجاز یعنی حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک عورت کا یہ قول عطف جملہ
علی الجملہ کے قبیلہ سے ہے چنانچہ شوہر نے اگر عورت کو طلاق دیدی تو عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی۔
لیکن شوہر کیلئے عورت پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ عورت کا قول "ولک الف درہم" اس کے قول طلقنی
پر معطوف ہے اور یہاں معطوف علیہ انشاء اور معطوف خبر ہے لیکن یہ یعنی عطف خبر علی الانشاء
اگرچہ غیر مستحسن ہے لیکن جائز ہے۔ بہرحال حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک مذکورہ واؤ عطف کیلئے ہے
اور حال کیلئے نہیں ہے کہ الف درہم طلاق کیلئے شرط ہو جائے یعنی اگر واؤ حال کیلئے ہو تو الف درہم طلاق
کیلئے شرط ہوگا اور عورت پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب ہوگا مگر چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک یہ
واؤ حال کیلئے نہیں ہے بلکہ عطف کیلئے ہے اسلئے عورت پر شوہر کے طلاق دینے سے طلاق تو واقع ہو جائے
گی لیکن اس پر شوہر کیلئے ایک ہزار درہم واجب نہ ہوں گے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ طلاق کی اصل یہ ہے
کہ وہ بغیر مال کے ہو کیونکہ اگر مال ذکر کیا جائے تو اس کو خلع کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے نہ کہ طلاق کے
نام سے اور طلاق کے باب میں خلع (معاوضہ) عارض چیز ہے اور وہ شوہر کی جانب سے یمین ہوتا
ہے اسلئے کہ اس صورت میں شوہر طلاق کو عورت کے مال قبول کرنے پر معلق کرنیوالا ہوگا اور شرط پر معلق کرنا
نام ہی یمین ہے پس مال ذکر کرنے کی صورت میں طلاق کا نام خلع ہوگا اور وہ شوہر کی جانب سے یمین
ہوگا۔ بہرحال طلاق کی اصل یہ ہے کہ وہ بغیر مال کے ہو اور خلع (عقد معاوضہ) اس کے عوارض میں
سے ہے اور واؤ کی اصل عطف ہے اور اصل کو عوارض کی رعایت میں ترک نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ
ضعیف کی رعایت میں قوی کو ترک کرنا باطل ہے لہٰذا یہاں عورت کے قول "طلقنی ولک الف درہم"
میں اصل کی رعایت کرتے ہوئے واؤ عطف کیلئے ہوگا اور طلاق بلا مال ہوگی اور عورت کا قول "ولک
الف درہم" لغو ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عورت کے قول "ولک الف درہم" کو وعدے
یا نذر کا صیغہ مان کر عورت پر ایک ہزار واجب کر دیا جائے تو اس صورت میں یہ کلام لغو ہونے سے محفوظ
ہو جائے گا لیکن اس کا جواب دیتے ہوئے شارحؒ نے فرمایا ہے کہ یہ کلام وعدے اور نذر کے صیغوں میں
سے بھی نہیں ہے کہ عورت پر اس وعدہ یا نذر کا پورا کرنا واجب ہو یعنی جب "ولک الف درہم" نہ وعدہ
کا صیغہ ہے اور نہ نذر کا تو عورت پر اس کا پورا کرنا بھی واجب نہ ہوگا البتہ اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ تراخی کا، علاوہ لغوی معنی (تاخیر یا مہلت) کے اعتبار سے ہے اور ثُمّ کا اپنا اصطلاحی معنی (مہلت کیساتھ تاخیر) ہیں اور جب ایسا ہے تو کوئی اعتراض واقع نہ ہوگا۔ کلمۂ ثمّ کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "ان دخلت ہذہ الدار فہذہ الدار فانت طالق" اگر تو داخل ہوئی اس گھر میں اس کے بعد اس گھر میں تو تو مطلقہ ہے اس صورت میں مطلقہ ہونے کیلئے شرط یہ ہے کہ وہ عورت پہلے گھر کے بعد دوسرے گھر میں بلا تاخیر داخل ہو۔ پس اگر وہ عورت دونوں گھروں میں داخل نہ ہو یا ان میں سے صرف ایک گھر میں داخل ہو یا پہلے گھر میں دوسرے گھر کے بعد داخل ہوئی یا دوسرے گھر میں پہلے گھر کے بعد تاخیر سے داخل ہوئی تو ان چاروں صورتوں میں اس عورت پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ چاروں صورتوں میں شرط مفقود ہوگئی ہے۔

وَتُسْتَعْمَلُ فِي أَحْكَامِ الْعِلَلِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّ الْفَاءَ لِلتَّعْقِيبِ وَالْأَحْكَامُ تَعْقُبُ الْعِلَلَ وَتَتَرَتَّبُ عَلَيْهَا بِالذَّاتِ وَإِنْ كَانَتْ مُقَارِنَةً لَهَا بِالزَّمَانِ فَإِذَا قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكَذَا فَقَالَ الْآخَرُ فَهُوَ حُرٌّ يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ أَيْ قَبِلْتُ فَهُوَ حُرٌّ لِأَنَّهُ رَتَّبَ الْعِتْقَ عَلَى الْإِيجَابِ وَلَا يَتَرَتَّبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ ثُبُوتِ الشِّرَاءِ بِطَرِيقِ الْاِقْتِضَاءِ وَلَوْ قَالَ هُوَ حُرٌّ أَوْ وَهُوَ حُرٌّ لَا يَكُونُ قَبُولًا لِلْبَيْعِ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ إِخْبَارًا عَنِ الْحُرِّيَّةِ الثَّابِتَةِ قَبْلَ الْإِيجَابِ وَأَنْ يَكُونَ إِنْشَاءً لِلْحُرِّيَّةِ بَعْدَ الْقَبُولِ فَلَا يَثْبُتُ الْقَبُولُ وَالْإِعْتَاقُ بِالشَّكِّ۔

ترجمہ: اور کلمۂ فاء احکام علل میں حقیقت کے طور پر مستعمل ہوتا ہے کیونکہ فاء تعقیب کیلئے ہے اور احکام علل کے بعد آتے ہیں اور ان پر بالذات مرتب ہوتے ہیں اگرچہ احکام بالزمان علل کے مقارن ہیں پس جب کسی نے کہا میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ اتنے کے عوض فروخت کیا اور دوسرے نے کہا تو وہ آزاد ہے تو یہ قول قبول بیع ہوگا یعنی میں نے قبول کیا پھر آزاد کیا کیونکہ اس نے ایجاب پر اعتاق کو مرتب کیا ہے حالانکہ اعتاق ایجاب پر مرتب نہیں ہوتا ہے مگر بطریق اقتضاء ثبوت قبول کے بعد اور اگر اس نے "ہو حر" یا "وہو حر" کہا تو وہ قبول بیع نہ ہوگا پس یہ قول احتمال رکھتا ہے کہ وہ ایجاب سے پہلے حریت ثابتہ کی خبر دینا ہو اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ یہ قبول کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو لہذا قبول اور اعتاق شک کے ذریعہ ثابت نہیں ہوگا۔

تشریح :- قولہ مصنف کہتے ہیں کہ کلمۂ فاء علتوں کے احکام پر بھی داخل ہوتا ہے یعنی علت کا جو حکم ہوتا ہے کلمۂ فاء اس پر بھی داخل ہوتا ہے اور فاء کا یہ استعمال حقیقت ہوگا نہ کہ مجاز کیونکہ کلمۂ فاء تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور حکم، علت کے بعد آتا ہے اور بالذات علت پر مرتب ہوتا ہے اگرچہ احکام، علتوں کے زمانا مقارن ہوتے ہیں پس زمانے میں مقارنت کے باوجود چونکہ احکام، علتوں کے بعد آتے ہیں اور فاء بھی اپنے مدخول کے بعد میں ہونے پر دلالت کرتا ہے اسلئے احکام پر فاء کو داخل کیا جا سکتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کی طرف اشارہ کرتے ہوئے دوسرے شخص سے کہا "بعتُ منک ہذا العبد بکذا" میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام اتنے مال کے عوض فروخت کر دیا، دوسرے شخص نے کہا "فہو حرٌّ" تو وہ آزاد ہے اس صورت میں دوسرے شخص کا قول "فہو حرٌّ" قبول بیع کے طور پر ہوگا یعنی اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کر دیا دلیل اس کی یہ ہے کہ اس دوسرے شخص نے غلام کی آزادی کو بائع کے ایجاب پر مرتب کیا ہے۔ اور غلام کی آزادی بیع قبول کئے بغیر ایجاب پر مرتب نہیں ہوسکتی ہے یعنی بیع قبول کئے بغیر غلام کو آزاد کرنا ممکن نہیں ہے پس اس دوسرے شخص کا ایجاب کے جواب میں "فہو حرٌّ" کہہ کر غلام مبیع کو آزاد کرنا اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس نے پہلے بیع کو قبول کیا اور پھر غلام کو آزاد کیا ہے پس اس صورت میں بیع کو قبول کرنا اقتضاءً ثابت ہوگا اور اس دوسرے شخص کا "فہو حر" کہنا اقتضاءً بیع قبول کرنا ہوگا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے ایجاب کے جواب میں "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" کہا تو یہ قول بیع کا قبول کرنا شمار نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ قول اس بات کا بھی احتمال رکھتا ہے کہ اس قول کے ذریعہ اس آزادی کی خبر دی گئی ہو جو ایجاب سے پہلے ہی ثابت ہے یعنی جب مولیٰ نے بعتُ منک ہذا العبد بکذا کہا تو اس دوسرے شخص نے کہا کہ وہ تو آزاد ہے یعنی وہ تو پہلے سے آزاد ہے لہذا اس کو فروخت کرنا کیسے درست ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ قول، بیع قبول کرنے کے بعد حریت کیلئے انشاء ہو یعنی بیع قبول کرنے کے بعد وہ اس کو آزاد کرنا چاہتا ہو بہر حال پہلے احتمال کی بنا پر اس کا قول "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" قبول بیع نہ ہوگا اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور دوسرے احتمال کی بنا پر اس کا یہ قول قبول بیع بھی ہوگا اور غلام آزاد بھی ہو جائے گا۔ پس اس قول سے قبول بیع ہونے اور غلام آزاد ہونے میں شک ہوگیا اور شک کی وجہ سے نہ قبول ثابت ہوتا ہے اور نہ اعتاق ثابت ہوتا ہے لہذا "ہو حرٌّ" یا "وہو حرٌّ" کہنے سے نہ قبول بیع ثابت ہوگا اور نہ اعتاق ثابت ہوگا۔

وَقَدْ تَدْخُلُ عَلَى الْعِلَلِ إِذَا كَانَتْ مِمَّا تَدُوْمُ فَتَكُوْنُ مَوْجُوْدَةً بَعْدَ الْحُكْمِ كَمَا كَانَتْ مَوْجُوْدَةً قَبْلَ الْحُكْمِ فَيَحْصُلُ التَّعْقِيْبُ الَّذِيْ كَانَ مَدْلُوْلَ الْفَاءِ وَزَمَانُ

لو لم يشترط الدوام من العلة لا يحسن دخول الفاء عليها فإنها تتقدم على المعلول فكيف
تكون محل الفاء وهذا كما يقال أبشر فقد أتاك الغوث فإن إتيان الغوث
وإن كان آنيا لكن ذاته دائمة تبقى إلى مدة فيكون سابقا على البشارة ولا
حقا عنها فيتحقق معنى التعقيب فيدخل عليه الفاء وهذا مما شرطه فخر الإسلام
ليتحقق معنى التعقيب وذكر صاحب التوضيح وغيره أنها إنما تدخل على
العلة إذا كانت علة غائية ليكون وجودها متأخرا عن المعلول فيتحقق
معنى التعقيب والكلام فيه طويل.

ترجمہ:۔ اور کبھی کلمۂ فا علتوں پر داخل ہوتا ہے جب کہ علتیں ایسی ہوں جو دوام کے قبیل سے ہوں یعنی علتیں حکم کے بعد اسی طرح موجود رہیں گی جس طرح حکم سے پہلے موجود تھیں لہذا وہ تعقیب جو فاء کا مدلول ہے حاصل ہو جائے گی۔ اور اگر علت میں دوام شرط نہ ہو تو اس پر فاء کا دخول جائز نہ ہوگا کیونکہ علتیں حکم سے پہلے ہوتی ہیں لہذا علت محل فاء کس طرح ہوگی اور یہ ایسا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے "ابشر فقد اتاک الغوث" بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس پہنچ گیا کیوں کہ فریاد رس کا آنا اگرچہ آنی ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی نیز وہ بشارت سے پہلے بھی ہے اور بشارت سے بعد بھی ہے لہذا تعقیب کے معنی متحقق ہوں گے اور اس پر کلمۂ فا داخل ہوگا اور یہ اس میں سے ہے جس کو فخر الاسلام نے شرط قرار دیا ہے تاکہ تعقیب کے معنی کا تحقق ہو سکے اور صاحب توضیح اور ان کے علاوہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمۂ فاء علت پر اس وقت داخل ہوتا ہے جب کہ علت غائی ہو تاکہ اس کا وجود معلول سے مؤخر ہو اور تعقیب کے معنی متحقق ہوں اور اس بارے میں کلام طویل ہے۔

تشریح:۔ مصنف نے کہا کہ کلمۂ فاء کبھی علت پر داخل ہوتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ علت ایسی چیز ہو جو دائمی ہو کیونکہ علت جب دائمی ہوگی تو وہ جس طرح حکم سے پہلے موجود تھی اسی طرح حکم کے بعد بھی موجود ہوگی، اور جب حکم کے بعد بھی علت موجود ہے تو تعقیب کے معنی جو فاء کا مدلول ہیں حاصل ہو جائیں گے اور علت کو فاء کا مدخول بنانا درست ہوگا اور اگر علت میں دوام کی شرط نہ ہو تو اس پر فاء کا داخل کرنا ناجائز ہوگا اسلئے کہ کلمۂ فاء تعقیب کیلئے آتا ہے اور تعقیب کا تقاضہ یہ ہے کہ فاء کا مدخول مؤخر ہو حالانکہ علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے اسلئے کہ علت مؤثر ہوتی ہے اور حکم اس کا اثر ہوتا ہے اور مؤثر کا اپنے اثر سے مؤخر ہونا محال ہے لہذا علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا بھی محال ہوگا۔ اور جب علت کا اپنے حکم سے مؤخر ہونا محال ہے تو علت فاء کا مدخول کیسے ہو سکتی ہے۔ اور علت پر فاء کا داخل ہونا ایسا ہے جیسا کہ یوں کہا جائے "ابشر فقد اتاک الغوث" بشارت ہو کہ تیرے پاس فریاد رس

پہنچ گیا۔ یہ جملہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کوئی شخص انتہائی تنگی میں ہو یعنی ظالم کی گرفت میں ہو اور پھر خلاصی کے آثار ظاہر ہو گئے ہوں۔ ان آثار کو دیکھ کر کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ شخص خوش ہو گیا کیونکہ فریاد رس پہنچ گیا۔ پس یہاں فریاد رس کا آنا اگرچہ ابھی بے خبر ہے لیکن اس کی ذات دائم ہے ایک مدت تک باقی رہے گی۔ اور جب اس کی ذات دائم ہے تو دو معنی فرحت بشارت سے پہلے بھی موجود ہوگا اور بشارت کے بعد بھی موجود ہوگا۔ پس فرحت چونکہ بشارت سے پہلے بھی موجود ہے اس لئے اس کو بشارت کی علت قرار دینا درست ہوگا اور چونکہ بشارت کے بعد بھی موجود ہے اسلئے تعقیب کے معنی متحقق ہونے کی وجہ سے اس پر کلمہ فاء کا داخل کرنا درست ہوگا۔

یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ فاء کا مدخول اتیان فرحت ہے اور اتیان دائم نہیں ہے اور جو دائم ہے یعنی ذات فرحت وہ فاء کا مدخول نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اتیان فرحت سے مراد ثبوت فرحت ہے اور ثبوت فرحت دائم ہے لہٰذا فاء کا مدخول دائم ہوا اور جب فاء کا مدخول دائم ہے تو قول مذکور بھی صحیح ہوگا۔

فاضل شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ فاء کا مدخول ہونے کیلئے علت کے دائمی ہونے کی شرط لگانا تاکہ تعقیب کے معنی پیدا ہوسکیں علامہ فخر الاسلام کا مذہب ہے اور صاحب توضیح وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ کلمہ فاء علت پر اس وقت داخل ہو سکتا ہے جب کہ علت، علت غائی ہو، کیونکہ علت غائی وجود کے اعتبار سے معلول سے مؤخر ہوتی ہے پس جب علت غائی وجود میں معلول سے مؤخر ہوتی ہے تو علت غائی کا معلول کے بعد آنا بھی متحقق ہو جائے گا اور جب علت غائی کا معلول کے بعد آنا متحقق ہے تو علت غائی پر فاء داخل کرنا بھی درست ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس سلسلہ میں بحث کافی طویل ہے۔

(فوائد) علت کی چار قسمیں ہیں (۱) علت فاعلی (۲) علت مادی (۳) علت صوری (۴) علت غائی۔ علت فاعلی وہ علت ہے جس سے فعل صادر ہوتا ہے۔ علت مادی وہ ہے جس سے شئی مرکب ہوتی ہے اور جس کے وجود سے شئی بالقوۃ موجود ہوتی ہے۔ علت صوری وہ ہے جو شئی کے وجود بالفعل کو ثابت کرتی ہے اور علت مادہ کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ اور علت غائی وہ ہے جو فاعل کو فعل کے کرنے پر آمادہ کرتی ہے مثلاً کرسی ہے کہ لکڑی اس کی علت مادی ہے، بڑھئی اس کی علت فاعلی ہے اس کی شکل وصورت علت صوری ہے اور اس پر بیٹھنا اس کی علت غائی ہے۔ جمیل احمد

اس کا جواب یہ ہے کہ "فانت حر" کو جواب امر قرار دینا درست نہیں ہے اسلئے کہ جواب امر صرف مستقبل ہوتا ہے اور یہ امر جواب کا مستحق اسی صورت میں ہوتا ہے جب کہ کلمہ ان مقدر ہو اور کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں کرتا ہے لیکن کلمہ ان ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں اسی وقت میں کرتا ہے جب کہ کلمہ ان ظاہراً لفظوں میں موجود ہو اور جب کلمہ ان مقدر ہو تو وہ ماضی اور جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی میں نہیں کرتا ہے چنانچہ "ان اتیتنی اکرمتک" اور "ان تاتنی فانت مکرم" کہ تو میرے پاس آئے گا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔ کہنا تو درست ہے لیکن "اتیتنی اکرمتک" اور "اتنی فانت مکرم" کہنا درست نہیں ہے بلکہ اس صورت میں "اتنی اکرمک" کہنا واجب ہوگا۔ پس خلاصہ مذکورہ از کی الفاظ "ادّ" میں چونکہ کلمہ ان مقدر ہے نہ کہ ملفوظ اسلئے کلمہ ان "فانت حر" جملہ اسمیہ کو مستقبل کے معنی پیدا نہیں کرے گا اور جب "فانت حر" مستقبل کے معنی میں نہیں ہے تو اس کو جواب امر قرار دینا بھی درست نہ ہوگا کیونکہ جواب امر صرف مستقبل واقع ہو سکتا ہے ماضی اور جملہ اسمیہ جواب امر واقع نہیں ہو سکتا۔

یہاں ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ "فانت حر" میں فاء کو واو کے معنی میں لے لیا جائے اور جب فاء کو واو کے معنی میں لے لیا گیا تو تعقیب کے معنی ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر فاء کو واو کے معنی میں لیا گیا تو واو عطف کیلئے ہوگا یا حال کیلئے۔ پہلی صورت میں معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان خبر و انشاء میں اختلاف کی وجہ سے چونکہ عطف مستحسن نہیں ہے اسلئے یہ واو عطف کیلئے نہ ہوگا اور دوسری صورت میں مجاز فی المجاز لازم آتا ہے کیونکہ فاء کو واو کے معنی میں کرنا ایک مجاز ہے اور پھر اس واو کو حال کیلئے قرار دینا دوسرا مجاز ہے حالانکہ مجاز فی المجاز ناجائز ہے بہرحال فاء کو واو کے معنی میں کرنے کی دو صورتیں تھیں اور وہ دونوں درست نہیں ہیں اسلئے یہاں فاء کو واو کے معنی میں کرنا درست نہیں ہوگا۔

وَقَدْ تُسْتَعَارُ بِمَعْنَى الْوَاوِ فِيْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ فَدِرْهَمٌ حَتّٰى لَزِمَهٗ دِرْهَمَانِ بَيَانٌ لِلْمَعْنَى الْمَجَازِيِّ لِلْفَاءِ بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا لِاَنَّ الْفَاءَ فِيْ قَوْلِهٖ فَدِرْهَمٌ لَا يُمْكِنُ اَنْ تَكُوْنَ لِلتَّعْقِيْبِ اِذِ التَّعْقِيْبُ اِنَّمَا يَكُوْنُ فِي الْاَفْعَالِ لَا فِي الْاَعْيَانِ وَالدِّرْهَمُ عَيْنٌ لَا يُتَصَوَّرُ فِيْهِ التَّعْقِيْبُ اِلَّا بِحَسَبِ الْوُجُوْبِ فِي الذِّمَّةِ وَالْحَالُ اَنَّهٗ لَا يُمْكِنُ اَيْضًا اٰخَرَ بَعْدَ التَّكَلُّمِ بِالْاَوَّلِ حَتّٰى يَكُوْنَ وُجُوْبُ هٰذَا عَقِيْبَ الْاَوَّلِ فَلَا بُدَّ اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيَلْزَمُهٗ دِرْهَمَانِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ

لما تعذر معنى الفاء يجعل ذلك تاكيدا لما قبله كانه قال درهم درهم فيلزمه درهم واحد

ترجمہ:- اور کلمۂ فا مقر کے قول "لہ علی درہم فدرہم" میں واؤ کے معنی میں مستعار ہے حتیٰ کہ اس پر دو درہم لازم ہوں گے یہ کلمۂ فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد مجازی معنی کا بیان ہے۔ کیونکہ مقر کے قول فدرہم میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی مگر ذمہ میں واجب ہونے کے سبب سے حالانکہ مقر نے تکلم بالدرہم کے بعد کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے یہاں تک کہ اس کا وجوب اول کے بعد ہو پس ضروری ہے کہ فا واؤ کے معنی میں ہو پس مقر پر دو درہم لازم ہوں گے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے چونکہ فا کے معنی درست نہیں ہیں اسلئے اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا گیا گویا کہا گیا درہم درہم پس مقر پر ایک درہم لازم ہوگا۔

تشریح:- فا کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا ذکر کیا گیا ہے چنانچہ فرمایا گیا ہے کہ کلمۂ فا واؤ کے معنی میں مستعار ہوتا ہے یعنی کلمۂ فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے چنانچہ اگر کسی نے دوسرے شخص کیلئے اقرار کرتے ہوئے کہا "لہ علی درہم فدرہم" تو یہ فا واؤ کے معنی میں ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے کیونکہ اس کے قول فدرہم میں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے اسلئے کہ تعقیب اعراض میں ہوتی ہے نہ کہ اعیان میں اور درہم عین ہے اس میں تعقیب متصور نہیں ہو سکتی ہاں وجوب فی الذمہ کے سبب سے تعقیب ہو سکتی ہے یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ ایک سبب سے ایک درہم واجب ہوا ہو اور اس کے بعد دوسرے سبب سے ذمہ میں دوسرا درہم واجب ہوا ہو۔ تو اس طرح تعقیب متحقق ہو سکتی ہے لیکن یہاں مقر نے چونکہ تکلم بالدرہم کے علاوہ کسی دوسرے سبب کا ارتکاب نہیں کیا ہے کہ پہلے درہم کے بعد دوسرے درہم کا وجوب ہو اسلئے یہاں کلمۂ فا کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہ ہوگا اور جب کلمۂ فا کی حقیقت یعنی اس کا تعقیب کیلئے ہونا ممکن نہیں ہے تو اس فا کو مجازاً واؤ کے معنی میں لینا ضروری ہوگا۔ گویا اس نے کہا "لہ علی درہم ودرہم" اور جب کلمۂ فا واؤ کے معنی میں ہے تو واؤ عطف کیلئے ہوگا اور عطف میں معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لہٰذا دوسرا درہم پہلے درہم کا غیر ہوگا اور مقر پر دو درہم لازم ہوں گے۔ حضرت امام شافعیؒ کا خیال یہ ہے کہ جب فا کے حقیقی معنی درست نہیں ہیں تو اس کو ماقبل کی تاکید قرار دیا جائے گا گویا اس نے یوں کہا "لہ علی درہم درہم" اور تاکید کی صورت میں درہم ایک ہوگا نہ کہ دو لہٰذا اس مقر پر صرف ایک درہم واجب ہوگا۔ لیکن ہم احناف کا مذہب راجح ہے اسلئے کہ امام شافعی کے قول کے مطابق ماتن کے کلام میں عبث یعنی لغو

محذوف ہوگا اور احناف کے قول کے مطابق ثانی کے کلام میں مجاز ہوگا یعنی ثانی وَ اُو کے معنی میں ہوگا اور ربط و سبب حذف اور مجاز کے درمیان دائر ہو تو اس کو مجاز پر محمول کرنا اولیٰ ہوتا ہے کیوں کہ مجاز میں ابہام کم ہوتا ہے اور حذف میں زیادہ ہوتا ہے اس طور پر کہ ابہام مجاز میں صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے اور حذف میں لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے ہوتا ہے اور قلت ابہام بہتر ہے کثرت ابہام سے لہٰذا مجاز بہتر ہوگا حذف سے۔ دوسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ احناف کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاسیس اور فائدہ جدیدہ پر محمول ہوگا اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق جملہ ثانیہ تاکید پر محمول ہوگا اور تاسیس تاکید کی بہ نسبت اولیٰ ہے لہٰذا احناف کا قول بھی اولیٰ ہوگا۔

وَثُمَّ لِلتَّرَاخِيْ بِمَنْزِلَةِ مَا لَوْ سَكَتَ ثُمَّ اسْتَأْنَفَ فَإِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ ثُمَّ طَالِقٌ فَكَأَنَّهُ سَكَتَ عَلٰى قَوْلِهٖ أَنْتِ طَالِقٌ وَبَعْدَ ذٰلِكَ قَالَ ثُمَّ طَالِقٌ وَهٰذَا هُوَ الْكَامِلُ فِي التَّرَاخِيْ أَيْ فِي التَّكَلُّمِ وَالْحُكْمِ جَمِيْعًا وَهُوَ مَذْهَبُ أَبِيْ حَنِيْفَةَ رح لِأَنَّ التَّرَاخِيَ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ مُمْتَنِعٌ فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَمَّا كَانَ الْحُكْمُ مُتَرَاخِيًا كَانَ التَّكَلُّمُ مُتَرَاخِيًا تَقْدِيْرًا وَعِنْدَهُمَا التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ مَعَ الْوَصْلِ فِي التَّكَلُّمِ عَمَلًا بِالظَّاهِرِ لِأَنَّهُ ظَاهِرُ اللَّفْظِ مَوْصُوْلًا مَعَ الْأَوَّلِ وَالْعَطْفُ لَا يَصِحُّ مَعَ الْاِنْفِصَالِ فَكَانَ الْأَوْلٰى هُوَ التَّرَاخِيْ فِي الْحُكْمِ فَقَطْ۔

ترجمہ :۔ اور ثمّ تراخی کیلئے ہے اس کے مرتبہ میں کہ اگر وہ سکوت کرے پھر شروع کرے پس جب کسی نے انت طالق ثم طالق کہا تو گویا اس نے اپنے قول انت طالق پر سکوت کیا اور اس کے بعد ثم طالق کہا یہی ہے تراخی میں کامل یعنی تکلم اور حکم دونوں میں اور یہی امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے کیوں کہ حکم میں تراخی تکلم میں وصل کیساتھ انشاءات میں ممنوع ہے پس جب حکم متراخی ہوگا تو تقدیراً تکلم بھی متراخی ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ظاہر پر عمل کرتے ہوئے تکلم میں وصل کیساتھ حکم میں تراخی ہے کیوں کہ ظاہر لفظ۔ اول کیساتھ موصول ہے اور انفصال کیساتھ عطف صحیح نہیں ہوتا ہے لہٰذا اولیٰ یہی ہے کہ تراخی صرف حکم میں ہو۔

تشریح :۔ مصنفؒ حروف عطف میں سے کلمۂ ثمّ کو بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمۂ ثم تراخی کیلئے آتا ہے یعنی معطوف کا وجود معطوف علیہ سے کچھ دیر کے بعد ہوتا ہے جیسے جاءنی زید ثم عمرو کا مطلب یہ ہے کہ زید آیا اور کچھ دیر بعد عمرو کی آمد ہوئی ہے پس اگر کسی نے اپنی بیوی سے مخاطب ہو کر کہا انت طالق ثم طالق۔ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے "انت طالق" کہہ کر سکوت کیا پھر اس کے

طلاق شرط سے متصل ہے لہٰذا ضروری کیا ہے کہ وہ اس پر معلق ہو پھر جب اس نے سکوت کیا اور طالق
کہا تو یہ دوسری فوراً واقع ہوگئی پھر جب طالق کہا تو یہ تیسری محل نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگئی طلاق
اولیٰ کے معلق ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر وہ دوبارہ نکاح اُس مطلقہ کا مالک ہوگیا اور شرط پائی گئی تو
تعلیق سابق کی بنا پر اسی وقت طلاق واقع ہوجائے گی۔ اور یہ اعتراض نہیں کیا جائے گا کہ جب تراخی
تکلم میں ہے تو اس کا قول طالق بلا مبتدا رہا لہٰذا طلاق کس طرح واقع ہوگی اسلئے کہ ہم جواب دینگے
کہ دلالتِ عطف کے سبب مبتدا مقدر ہوگا کیونکہ یہ ضروری ہے پس گویا اس نے "ثم انت طالق"
کہا برخلاف شرط کے کیونکہ یہ ایک زائد شئے ہے اس کو مقدر ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے۔

تشریح:- اگر شوہر نے شرط کو مقدم کیا اور یہ کہا "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق
ثم طالق" تو اس صورت میں حضرت امام صاحب کے نزدیک طلاق اول شرط پر معلق ہوگی اور طلاق
ثانی فوراً واقع ہوجائے گی اور طلاق ثالث لغو ہوجائے گی۔ دلیل یہ ہے کہ طلاق اول شرط کیساتھ متصل
ہے لہٰذا طلاق اول شرط پر بالیقین معلق ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ تکلم میں تراخی ہے
اسلئے یہ ایسا ہوگیا گویا متکلم نے "انت طالق" کہکر سکوت کیا اور پھر "طالق" کہا تو یہ طلاق ثانی اسی
وقت واقع ہوجائے گی کیونکہ طلاق اول شرط پر معلق ہونے کی وجہ سے فی الحال واقع نہیں ہوئی اور
جب طلاق اول واقع نہیں ہوئی تو طلاق ثانی کیلئے محل موجود ہے اور جب طلاق ثانی کیلئے محل موجود
ہے تو طلاق ثانی واقع ہوجائے گی پھر جب تھوڑے سے توقف کے بعد اس نے طالق کہا تو یہ لغو ہوجائیگا
کیونکہ طلاق ثانی کی وجہ سے غیر مدخول بہا عورت بلا عدت بائنہ ہوگئی ہے اور جب وہ طلاق ثانی کی
وجہ سے بلا عدت بائنہ ہوگئی تو تیسری طلاق کیلئے محل نہ رہی پس محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے تیسری
طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ لغو ہوجائے گی۔

"وفائدة تعلق الاول الخ" سے ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب عورت غیر مدخول بہا
ہے اور طلاق ثانی سے بلا عدت کے بائنہ ہوگئی ہے تو محل طلاق موجود نہ ہونے کی وجہ سے طلاق اول
بھی لغو ہوجانی چاہیے لہٰذا اس کو شرط پر معلق کرنے سے کیا فائدہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق اول کو شرط پر معلق کرنے سے فائدہ یہ ہے کہ اگر اس شوہر نے دوبارہ
اس عورت کیساتھ نکاح کیا اور پھر شرط اول پائی گئی تو تعلیق سابق کی وجہ سے اسی وقت
طلاق واقع ہوجائے گی۔ بہرحال اسی فائدے کے پیش نظر طلاق اول کو شرط پر معلق باقی رکھا گیا۔

شارح کہتے ہیں کہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب امام صاحب کے نزدیک تکلم میں تراخی ہوتی ہے
اور "ان دخلت الدار فانت طالق" کے بعد سکوت پایا گیا تو اس کے بعد متکلم کا قول "طالق" بلا مبتدا
کے رہا اور بغیر مبتدا کے صرف "طالق" سے طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہٰذا طلاق ثانی کیسے واقع

اس لئے بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری واقع نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حال تم کو معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو پس اگر جزاء مقدم ہو تو اولیٰ اور ثانی فی الحال واقع ہو جائیں گی اور ثالث شرط پر معلق ہوگی۔ گویا اس نے اولیین پر سکوت کیا جیسے کہ "انت طالق ان دخلت الدار" اور اگر شرط مقدم ہو تو اول شرط پر معلق ہوگی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی اس دلیل کی وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ایسا ہی کہا گیا ہے۔

تشریح:۔ مذکورہ مختلف فیہ مسئلہ میں صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ تینوں طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی اور وجود شرط کے وقت تینوں حسب ترتیب نازل ہوں گی یعنی پہلی پہلے واقع ہوگی دوسری دوسرے نمبر پر اور تیسری تیسرے نمبر پر نازل ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کلام کا آخر سے تکلم میں تراخی نہیں ہوتی ہے بلکہ تکلم میں وصل ہوتا ہے۔ اور عبارت میں کسی طرح کا انقطاع نہیں ہوا پس جب صاحبینؒ کے نزدیک تکلم متصل ہے تو تمام طلاقیں شرط پر معلق ہوں گی خواہ شرط مقدم ہو یا موخر ہو لیکن وجود شرط کے وقت ان کا نزول اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے مذکور ہیں۔ چنانچہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس پر تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیوں کہ مدخول بہا عورت تین طلاقوں کا محل ہوتی ہے اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ غیر مدخول بہا عورت بطلاق بائنہ ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری محل موجود نہ ہونے کی وجہ سے واقع نہ ہوں گی۔

شارح کہتے ہیں کہ حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس کا حکم بالتفصیل سابقہ متن میں معلوم ہو چکا ہے اور اگر مدخول بہا ہو اور جزاء مقدم ہو یعنی یوں کہا ہو "انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار" تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط پر معلق ہوگی گویا شوہر نے "انت طالق ثم طالق" کہہ کر سکوت کیا اور پھر "انت طالق ان دخلت الدار" کہا پس جب طلاق اولیٰ اور ثانی کے بعد سکوت پایا گیا تو ان دونوں کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ اور تیسری طلاق شرط پر معلق ہوگی حتی کہ اگر اس مدخول بہا کی عدت کے زمانے میں دخول دار کی شرط پائی گئی تو یہ تیسری طلاق بھی وجود شرط کے وقت واقع ہو جائے گی اور اگر شرط مقدم ہو اور یوں کہا ہو "ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق" تو طلاق اولیٰ شرط پر معلق ہو جائے گی اور ثانی اور ثالث فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ دلیل پہلے گزر چکی ہے کہ طلاق اولیٰ پر امام صاحبؒ کے نزدیک سکوت پایا گیا پھر ثانی اور ثالث کا تکلم کیا پس جب اولیٰ پر سکوت پایا گیا تو شرط کے ساتھ صرف اولیٰ کا تعلق ہوا اور اولیٰ ہی شرط پر معلق ہوگی، دوسری اور تیسری کا شرط کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور عورت مدخول بہا ہونے کی وجہ سے دو طلاقوں کا محل بھی ہے لہٰذا یہ دونوں طلاقیں فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ الحاصل علماء نے ایسا ہی کہا ہے

وَفِي قَوْلِهِ فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ لِأَنَّهُ يُحْمَلُ لِبَعْضِ أَنْ بَلْغَتِهِ ثُمَّ
بَعْدَ بَيَانِ حَقِيْقَتِهَا وَجَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ بِجَوَازِ تَقْدِيْمِ
الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ عَلَى الْحِنْثِ لِأَنَّهُ قَالَ مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِيْنٍ فَرَأَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِّنْهَا
فَلْيُكَفِّرْ عَنْ يَمِيْنِهِ ثُمَّ لِيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ فَالْإِتْيَانُ بِالْخَيْرِ كِنَايَةٌ عَنِ الْحِنْثِ وَقَدْ ذَكَرَهَا
بِلَفْظِ ثُمَّ بَعْدَ التَّكْفِيْرِ فَعُلِمَ أَنَّ تَقْدِيْمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ جَائِزٌ فَأَجَابَ
الْمُصَنِّفُ بِأَنَّ ثُمَّ لِلْمُقَارَنَةِ فِي هٰذَا الْحَدِيْثِ

ترجمہ:۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ھو خیر میں کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کا بیان ہے اور ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ قسم توڑنے پر کفارہ مالیہ کو مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے جو شخص کسی کام پر قسم کھائے پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اس کو چاہیے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ دیدے پھر وہ کام کرے جو اس سے بہتر ہو پس بہتر کا اتیان قسم توڑنے سے کنایہ ہے اور اس کو لفظ ثم سے تکفیر کے بعد ذکر کیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ حنث پر کفارہ کو مقدم کرنا جائز ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف نے کلمہ ثم کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد اس کے مجازی معنی کو بیان کیا ہے اور یہ عبارت ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔

سوال یہ ہے کہ امام شافعیؒ کفارہ بالمال کو حانث ہونے پر مقدم کرنے کے جواز کے قائل ہیں لیکن احناف اس کے قائل نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے "من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منھا فلیکفر عن یمینہ ثم لیات بالذی ھو خیر" یعنی اگر کسی شخص نے کسی کام پر قسم کھائی پھر اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھا تو اس کو اپنی قسم کا کفارہ دینا چاہیے اور پھر وہ کام کرنا چاہیے جو اس سے بہتر ہو۔ ابو داؤد میں یہ روایت اس طرح ہے "عن عبد الرحمن بن سمرۃ قال قال لی النبی صلی اللہ علیہ وسلم یا عبد الرحمن بن سمرۃ اذا حلفت علی یمین فرایت غیرھا خیرا منھا فکفر عن یمینک ثم ائت الذی ھو خیر" اے عبد الرحمن اگر تو کسی کام پر قسم کھائے پھر تو اس کے علاوہ کو اس سے بہتر سمجھے تو اپنی یمین کا کفارہ دے پھر وہ کام کر جو بہتر ہو۔ دونوں حدیثوں میں اتیان خیر سے کنایۃً حنث یعنی قسم توڑنا مراد ہے اور اس کا حانث ہونے کو تکفیر کے بعد کلمہ ثم کے ذریعہ ذکر کیا ہے لہٰذا اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کفارہ کو حانث ہونے پر مقدم کرنا جائز ہے۔ حالانکہ یہ بات مسلک احناف کے خلاف ہے۔

أُسْتُعِيرَ بِمَعْنَى الْوَاوِ عَمَلًا بِحَقِيقَةِ الْأَمْرِ الَّذِي عَلَيْهِ الرِّوَايَةُ الْأُخْرَى وَهِيَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلْيَأْتِ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ثُمَّ لِيُكَفِّرْ عَنْ يَمِينِهِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي تَقْدِيمَ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ فَوَجَبَ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ يُحْمَلَ ثُمَّ فِي الرِّوَايَةِ الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ فَيُفْهَمُ وُجُوبُ كِلَا الْأَمْرَيْنِ أَعْنِي الْكَفَّارَةَ وَالْحِنْثَ مِنْ غَيْرِ تَقْدِيمِ أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ ثُمَّ يُفْهَمُ التَّرْتِيبُ وَهُوَ تَقْدِيمُ الْحِنْثِ عَلَى الْكَفَّارَةِ مِنَ الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَلَمْ يُعْكَسْ لِأَنَّ تَقْدِيمَ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ غَيْرُ وَاجِبٍ بِالِاتِّفَاقِ غَايَتُهُ أَنَّهُ جَائِزٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَوْ عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُولَى يَلْزَمُ وُجُوبُ تَقْدِيمِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْحِنْثِ وَهُوَ خِلَافُ الْإِجْمَاعِ وَيَلْزَمُ تَخْصِيصُ الْكَفَّارَةِ بِالْمَالِ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ وَيَلْزَمُ إِلْغَاءُ الرِّوَايَةِ الْأُخْرَى فَلِذَا عَمِلْنَا بِالرِّوَايَةِ الْأُخْرَى وَجَعَلْنَا لَفْظَ ثُمَّ فِي الْأُولَى بِمَعْنَى الْوَاوِ لِيَبْقَى الْأَمْرُ عَلَى حَقِيقَتِهِ لِأَنَّ الْمَجَازَ فِي الْحَرْفِ خَيْرٌ مِنَ الْمَجَازِ فِي الْفِعْلِ بِحَمْلِ الْأَمْرِ عَلَى الْإِبَاحَةِ وَنَحْوِهَا.

ترجمہ:- مصنفؒ نے جواب دیا کہ اس حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے تاکہ حقیقت امر پر عمل ہو سکے اس پر دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے اور وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول فلیأت بالذی ہو خیر ثم لیکفر عن یمینہ ہے کیونکہ یہ حدیث کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کا تقاضہ کرتی ہے لہٰذا دونوں کے درمیان تطبیق ضروری ہے اس طور پر کہ کلمۂ ثم پہلی روایت میں واؤ کے معنی میں کر دیا جائے تاکہ اس سے دونوں امر یعنی کفارہ اور حنث کا بغیر ایک کی دوسرے پر تقدیم کے وجوب سمجھا جائے۔ پھر دوسری روایت سے ترتیب یعنی کفارہ پر حانث ہونے کی تقدیم کو سمجھ لیا جائے اور اس کا برعکس نہیں کیا کیونکہ حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم بالاتفاق واجب نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے پس اگر ہم پہلی روایت پر عمل کرتے تو حانث ہونے پر کفارہ کی تقدیم کا وجوب لازم آتا۔ حالانکہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور بغیر کسی مرجح کے کفارہ بالمال کی تخصیص بھی لازم آتی اور دوسری روایت کو لغو کر دینا لازم آتا پس ہم نے دوسری روایت پر عمل کیا اور پہلی روایت میں لفظ ثم کو واؤ کے معنی میں کر دیا تاکہ امر اپنی حقیقت پر باقی رہے کیونکہ مجاز فی الحرف امر کو اباحت وغیرہ پر محمول کرکے مجاز فی الفعل سے بہتر ہے۔

تشریح:- مصنفؒ نے مذکورہ سوال اور امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حدیث میں کلمۂ ثم واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور ثم اور واؤ کے درمیان علاقہ یہ ہے کہ واؤ مطلق

عطف کیلئے آتا ہے اور ثم عطف منفصل یعنی عطف مع التراخی کیلئے آتا ہے پس یہ اطلاق مقید اور ارادہ مطلق کے قبیل سے ہوگا یعنی مقید بول کر مطلق مراد لیا گیا ہے اور مقید بول کر مطلق مراد لینا جائز ہے لہذا جب اس حدیث میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا بھی جائز ہوگا۔ اور اس حدیث میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں اسلئے لیا گیا ہے تاکہ امر یعنی فلیکفر کی حقیقت (وجوب) پر عمل کیا جاسکے اسلئے کہ اگر ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا گیا اور اس کو واؤ کے معنی میں مستعار نہ لیا گیا تو فلیکفر امر کی حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر فلیکفر امر کو بھی اس کی حقیقت یعنی وجوب پر باقی رکھا گیا تو اس صورت میں تقدیم کفارہ علی الحنث کا وجوب ثابت ہوگا حالانکہ تقدیم کفارہ علی الحنث بالاجماع واجب نہیں ہے اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ پس امام شافعیؒ کے نزدیک بھی اس حدیث پر عمل کرنے کیلئے امر کو مجازاً اباحت پر محمول کرنا پڑے گا حالانکہ فعل میں مجاز کا ارتکاب کرنے کی بہ نسبت حرف میں مجاز کا ارتکاب کرنا زیادہ بہتر ہے لہذا کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لینا زیادہ بہتر ہے بہ نسبت امر کو اباحت پر محمول کرنے کے۔

بہرحال اس حدیث میں کلمۂ ثم، واؤ کے معنی میں مستعار ہے اور اس پر ایک دوسری روایت یعنی فلیأت بالذی ھو خیر ثم لیکفر عن یمینہ بھی دلالت کرتی ہے۔ حاصل یہ کہ حانث ہونے کی وجہ سے کفارہ ادا کرنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں اور ان دونوں میں تعارض ہے اس طور پر کہ پہلی حدیث تقدیم کفارہ علی الحنث کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث تقدیم حنث علی الکفارہ کا تقاضہ کرتی ہے لہذا تعارض دور کرنے کیلئے ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنا واجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ ان دونوں روایتوں کے درمیان تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی روایت میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا گیا ہے، اور واؤ صرف مطلق جمع پر دلالت کرتا ہے ترتیب کے معنی پر دلالت نہیں کرتا ہے لہذا اس پہلی حدیث سے کفارہ اور حنث دونوں کا وجوب مفہوم ہوگا اس سے قطع نظر کہ مقدم کون ہے اور مؤخر کون ہے۔ پھر دوسری روایت میں کلمۂ ثم چونکہ اپنی حقیقت پر ہے اس سے ترتیب مفہوم ہوگی یعنی تقدیم حنث علی الکفارہ کا وجوب ثابت ہوگا۔ اور اس صورت میں احناف کا مذہب ثابت ہوگا نہ کہ شوافع کا۔

لیکن اس پر شوافع کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تطبیق پیدا کرنے کیلئے اس کا برعکس کیوں نہیں کیا گیا یعنی اگر روایت اولیٰ میں کلمۂ ثم کو اس کی حقیقت پر رکھا جاتا اور روایت ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں مستعار لیا جاتا تو اس صورت میں شوافع کا مذہب یعنی تقدیم کفارہ علی الحنث ثابت ہوجاتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام شافعی کا مذہب، ایسا کرنے سے بھی ثابت نہ ہوگا کیونکہ اگر روایت ثانیہ میں کلمۂ ثم کو واؤ کے معنی میں لیا جائے اور روایت اولیٰ میں ثم کو اس کی حقیقت پر باقی رکھا جائے تو

جب تو "جاءنی زید بل عمرو" کہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس عبارت سے مقصود مجیئت کا اثبات عمرو کیلئے ہے زید کیلئے نہیں۔ ہے یعنی زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں پھر جب تو اس پر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاءنی زید لا بل عمرو" کہے گا تو یہ "لا" زید سے مجیئت کی نفی میں نص ہوگا۔ یہ مذکورہ معنی اس وقت ہے جب کہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا یعنی اس طرح کہا جائے "ما جاءنی زید بل عمرو" تو کہا گیا کہ نفی عمرو کی طرف منصرف ہوگی اور کہا گیا کہ نحو کے معروف طریقہ پر عمرو کی طرف اثبات منصرف ہوگا۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے کلمہ بل کو بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ کلمہ بل غلطی کی تلافی کے طور پر اپنے مابعد یعنی معطوف کو ثابت کرنے کیلئے اور اپنے ماقبل یعنی معطوف علیہ سے اعراض کرنے کیلئے آتا ہے بشرطیکہ اعراض ممکن ہو اور اگر اعراض ممکن نہ ہو تو بل کے ماقبل سے اعراض نہ ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ متکلم نے کلمہ بل کے ماقبل کے تلفظ اور اظہار مقصود میں غلطی کی ہے کیونکہ کلمہ بل سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود بل کے بعد والا اسم ہے۔ اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ کلمہ بل کا ماقبل یعنی معطوف علیہ باطل اور فی نفسہ امر غلط ہے بلکہ وہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے نہ اس کا اثبات مقصود ہے اور نہ اس کی نفی مقصود ہے۔

بہرحال غلطی کے تدارک کا مطلب یہ ہے کہ کلمہ بل کے ماقبل یعنی معطوف علیہ کے بارے میں جو خبر دی گئی ہے وہ متکلم کا مقصود نہیں ہے بلکہ متکلم کا مقصود کلمہ بل کے مابعد یعنی معطوف کے بارے میں خبر دینا ہے چنانچہ اگر کسی نے "جاءنی زید بل عمرو" کہا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس عبارت سے متکلم کا مقصود عمرو کے آنے کو ثابت کرنا ہے زید کے آنے کو ثابت کرنا مقصود نہیں ہے زید تو مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے اس کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں۔ اور اگر کلمہ لا زیادہ کر کے "جاءنی زید لا بل عمرو" کہا گیا تو یہ "لا" کی زیادتی اس بارے میں نص ہوگی کہ زید نہیں آیا ہے صرف عمرو آیا ہے یعنی لا زیادہ کرنے کی صورت میں زید (معطوف علیہ) مسکوت عنہ کے درجہ میں نہیں ہوگا بلکہ اس کا نہ آنا منصوص اور متیقن ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اول (معطوف علیہ) سے اعراض اور ثانی (معطوف) کا اثبات اس وقت ہے جبکہ کلمہ بل اثبات کے موقع پر آئے اور اگر نفی کے موقع پر آیا مثلاً "ما جاءنی زید بل عمرو" کہا گیا تو اس میں اختلاف ہے، بعض حضرات نے فرمایا کہ اس صورت میں نفی معطوف یعنی عمرو کی طرف منصرف اور راجع ہو جائے گی۔ اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا اور اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو نہیں آیا لیکن زید کا آنا اور نہ آنا دونوں محتمل ہیں یعنی متکلم کا مقصود نہ زید کی آمد کو ثابت کرنا ہے اور نہ اس کی نفی کرنا ہے۔ اور بعض حضرات نحاۃ نے فرمایا ہے کہ عمرو یعنی معطوف کی طرف اثبات

منصرف اور واضح ہوگا اور معطوف علیہ یعنی زید مسکوت عنہ کے حکم میں ہوگا۔ ان حضرات کے نزدیک اس مثال کا ترجمہ یہ ہوگا کہ عمرو تو آیا ہے لیکن زید کا نہ آنا اور آنا دونوں محتمل ہیں متکلم نہ تو زید کیلئے آنا ثابت کرنا چاہتا ہے اور نہ آنے کی نفی کرنا چاہتا ہے۔

فَتَطْلُقُ ثَلٰثًا إِذَا قَالَ لِامْرَأَتِهِ الْمَوْطُوْءَةِ أَنْتِ طَالِقٌ وَاحِدَةً بَلْ ثِنْتَيْنِ لِأَنَّهُ لَمْ يَمْلِكْ إِبْطَالَ الْأَوَّلِ فَيَتَعَلَّقُ تَفْرِيْعٌ عَلٰى كَوْنِهِ لِلْإِعْرَاضِ عَمَّا قَبْلَهُ يَعْنِي أَنَّ الْإِعْرَاضَ عَمَّا قَبْلَهُ إِنَّمَا يَصِحُّ إِذَا كَانَ مَا قَبْلَهُ صَالِحًا لِلْإِعْرَاضِ كَمَا فِي الْإِخْبَارِ لَا فِي الْإِنْشَاءَاتِ فَلَا يُمْكِنُ ذٰلِكَ فَيَقَعُ الْأَوَّلُ وَالثَّانِي جَمِيْعًا فَفِي مَسْأَلَةِ الطَّلَاقِ أَرَادَ أَنْ يُعْرِضَ عَنِ الْوَاحِدَةِ إِلَى الْاِثْنَتَيْنِ وَالْقِيَاسُ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَقَعَ الْأَوَّلُ بَلِ الْآخَرُ وَلٰكِنْ لَمَّا لَمْ يَصِحَّ الْإِعْرَاضُ عَنِ الطَّلَاقِ الْأَوَّلِ عُمِلَ بِالْأَوَّلِ وَالْآخَرِ مَعًا فَيَقَعُ الثَّلٰثُ۔

ترجمہ:۔ چنانچہ جب کوئی شخص اپنی مدخول بہا بیوی سے "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" کہے تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ شوہر اول کے ابطال کا مالک نہیں ہے لہٰذا کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ ایک تفریعی مسئلہ ہے اس بات پر کہ کلمۂ بل اپنے ماقبل سے اعراض کیلئے آتا ہے یعنی اس کے ماقبل سے اعراض اسی صورت میں درست ہوتا ہے جب کہ بل کا ماقبل اعراض کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے لیکن انشاءات میں ممکن نہیں ہے۔ لہٰذا اول و ثانی سب واقع ہوں گی پس مسئلۂ طلاق میں شوہر نے واحدہ سے اثنین کی طرف اعراض کرنے کا ارادہ کیا ہے پس قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ اول واقع نہ ہو بلکہ دوسری واقع ہو لیکن چونکہ طلاق سے اعراض درست نہیں ہے تو بلاشبہ اول اور آخر سب پر عمل ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

تشریح:۔ اس بات پر کہ کلمۂ بل اعراض کیلئے آتا ہے مصنفؒ نے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی مدخول بہا بیوی سے کہا "انت طالق واحدۃ بل ثنتین" تو اس پر کلمۂ بل کے ماقبل اور مابعد دونوں جانب کی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ کیونکہ کلمۂ بل کے ماقبل جو طلاق ہے شوہر اس کو باطل کرنے اور اس سے اعراض کرنے کا مالک نہیں ہے اور اس کو باطل کرنے کا مالک اسلئے نہیں ہے کہ کلمۂ بل کے ماقبل سے اعراض اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ کلمۂ بل کا ماقبل اعراض قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو جیسا کہ اخبار میں ہے کیونکہ خبر صدق اور کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لہٰذا خبر میں کذب سے صدق کی طرف اعراض کیا جا سکتا ہے جیسے "جاءنی زید بل عمرو" میں ہے کہ زید کے

فسخ پر محمول ہوگا جس کو اس عورت نے از خود کیا ہے پس کلمہ لکن استیناف کیلئے ہوگا عطف کیلئے نہ ہوگا۔
اور اگر مولیٰ نے اس عورت کے جواب میں "لا اجیز النکاح بمائۃ ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو یہ قول بعینہ اتساق کی مثال ہوگا لہذا اصل نکاح باقی رہ جائے گا اور نفی قید مائۃ کی طرف راجع ہوگی اور اثبات مائۃ وخمسین کی قید کی طرف راجع ہوگا پس ایک فعل کی نفی اور بعینہ اس کا اثبات نہ ہوگا۔

تشریح:۔ سابق میں بیان کیا گیا تھا کہ اگر کلمہ "لکن" کے مابعد اور اس کے ماقبل کے درمیان تعلق ہو یعنی "لکن" کا مابعد کلام سابق سے ملا ہوا ہو اور "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کے منافی نہ ہو تو کلمہ "لکن" کے ذریعہ عطف کرنا درست ہوگا اور اگر یہ اتساق نہ ہو تو عطف درست نہ ہوگا بلکہ کلمہ "لکن" کے بعد سے از سر نو کلام کا آغاز ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ اتساق کی مثالیں چونکہ اصولیین کے نزدیک ظاہر تھیں اسلئے ان کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ صرف عدم اتساق کی مثال ذکر کی گئی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر باندی نے بغیر اپنے مولیٰ کی اجازت کے ایک سو درہم کے عوض نکاح کیا۔ اس کے بعد مولیٰ نے کہا "لا اجیز النکاح ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" یعنی میں نکاح کی اجازت نہیں دیتا لیکن میں ایک سو پچاس درہم کے عوض اس کی اجازت دیتا ہوں تو مولیٰ کے اس قول کی وجہ سے باندی کا کیا ہوا نکاح فسخ ہوگیا اور کلمہ "لکن" سے از سر نو کلام ہوگا کیونکہ مولیٰ کے اس کلام میں جس فعل کی نفی کی گئی ہے بعینہ اسی کا اثبات کیا گیا ہے۔ حاصل یہ کہ اس مثال میں اتساق موجود نہیں ہے اس طور پر کہ جب مولیٰ نے اولاً "لا اجیز النکاح" کہا تو اس نے نکاح کو جڑ سے ختم کردیا۔ اس کے صحیح ہونے کی کوئی صورت باقی نہیں رہی پھر جب مولیٰ نے "ولکن اجیزہ بمائۃ وخمسین" کہا تو اس سے بعینہ اس فعل کا اثبات کیا گیا ہے جس کی پہلے نفی کی جاچکی ہے۔ لہذا مولیٰ کے کلام کا اول اس کے آخر کلام کا مناقض ہوگیا اور جب مولیٰ کے کلام میں "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض ہوگیا تو شرط اتساق نہ پائے جانے کی وجہ سے کلام متسق نہ رہا اور جب کلام متسق نہ رہا تو کلمہ لکن عطف کیلئے نہ ہوگا بلکہ استیناف کیلئے ہوگا۔ اور لکن کے بعد کا کلام یعنی "ولکن اجیزہ" دوسرے مہر یعنی ایک سو پچاس درہم کے عوض از سر نو نکاح کرنے پر محمول ہوگا اور لکن سے پہلے کا کلام یعنی "لا اجیز النکاح" باندی کے منعقد کردہ نکاح کے فسخ کرنے پر محمول ہوگا۔

لیکن اس پر سوال ہوگا کہ مولیٰ کے اس کلام میں بعینہ اس فعل کا اثبات نہیں ہے جس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ نکاح ثانی جس کی مولیٰ نے اجازت دی ہے وہ ایک سو پچاس درہم مہر کے ساتھ مقید ہے اور جس نکاح کو فسخ کیا گیا ہے وہ ایک سو درہم کے عوض منعقد کیا گیا تھا بہرحال جس نکاح کا اثبات ہے وہ اس نکاح کا غیر ہے جس کی نفی کی گئی ہے اور جب نکاح مثبت اور نکاح منفی کے درمیان مغایرت ہے تو فعل منفی اور فعل مثبت دونوں ایک نہ ہوئے یعنی "لکن" کا مابعد اس کے ماقبل کا مناقض نہ رہا اور جب "لکن"

یہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ شک متکلم کا ایسا معنی مقصود نہیں ہے جسے مخاطب کو سمجھانے کا ارادہ کیا ہو البتہ شک صرف محل کلام سے لازم آتا ہے اور وہ خبر مجہول ہے اسی وجہ سے اس سے انشاء میں تخییر لازم آتی ہے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ شک مقصود ہے تو اس کیلئے لفظ شک وضع کیا گیا ہے۔

تشریح:۔ حروف عطف میں سے کلمۂ "او" کے بارے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ کلمۂ "او" معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ایک کیلئے آتا ہے یعنی کلمۂ "او" اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف ان دونوں میں سے لاعلی التعیین کوئی ایک مراد ہے چنانچہ "ہذا حر او ہذا" کہنا ایسا ہے جیسا کہ "احدہما حر" یعنی جس طرح "احدہما حر" سے لاعلی التعیین ایک غلام کو آزاد کرنا مقصود ہے اسی طرح "ہذا حر او ہذا" کے ذریعہ بھی لاعلی التعیین ایک غلام آزاد ہوگا۔
شارحؒ کہتے ہیں کہ علامہ فخر الاسلام اور شمس الائمہ کا پسندیدہ مذہب یہی ہے اور اہل عربیہ اور نحات کی ایک جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کلمۂ "او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے اور انشاء (امر) میں تخییر اور اباحت کیلئے آتا ہے۔ تخییر اور اباحت میں فرق یہ ہے کہ اباحت میں معطوف اور معطوف علیہ دونوں جمع ہو سکتے ہیں لیکن تخییر میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تخییر کی مثال "اضرب زیدا او عمرا" ہے کہ مخاطب کیلئے دونوں میں سے کسی ایک کو مارنے کا حق تو حاصل ہے لیکن دونوں کو مارنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اباحت کی مثال "جالس الحسن او ابن سیرینؒ" ہے کہ مخاطب کو حسن اور ابن سیرین دونوں کی مجالست اختیار کرنے کا حق حاصل ہے۔ بہرحال ان حضرات کے نزدیک کلمۂ "او" خبر میں شک کیلئے آتا ہے یعنی متکلم شک میں مبتلا ہوتا ہے متعین طریقہ پر احد الامرین سے واقف نہیں ہوتا۔ شارح علیہ الرحمہ کہتے ہیں کہ یہ قول درست نہیں ہے یعنی کلمۂ "او" کو خبر کے اندر شک کیلئے موضوع قرار دینا درست نہیں ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ کلام، افہام یعنی مخاطب کو سمجھانے کیلئے وضع کیا جاتا ہے اور شک ایسا معنی مقصود نہیں ہے جس کو سمجھانے کا ارادہ کیا جاتا ہو یعنی متکلم کے پیش نظر یہ بات ہرگز نہیں ہوتی کہ وہ اپنے کلام سے مخاطب کو اپنا شک سمجھاتا ہو۔ پس جب کلام کی وضع، افہام کیلئے ہوتی ہے اور شک ایسا معنی نہیں ہے جس کا افہام مقصود ہو تو معلوم ہوا کہ کلمۂ "او" شک کیلئے موضوع نہیں ہے البتہ محل کلام سے شک لازم آتا ہے یعنی خبر کے مجہول ہونے کی وجہ سے شک لازم آتا ہے مثلاً "جاءنی زید او عمرو" میں متکلم کا مقصود لاعلی التعیین ان دونوں میں سے ایک کی آمد کو بیان کرنا ہے مگر اس خبر کے زید و عمرو کے درمیان متردد ہونے کی وجہ سے سامع کیلئے شک پیدا ہو گیا الغرض شک محل کلام سے لازم آتا ہے اسلئے نہیں کہ کلمۂ "او" شک کیلئے موضوع ہے چنانچہ کلمۂ "او" اگر شک کیلئے موضوع ہوتا تو ہر جگہ شک کیلئے

دونوں کا اکٹھا ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ کلمہ "او" انشاء کے مقام میں تخییر کیلئے ہوتا ہے۔ اور
توکیل انشاء ہے برخلاف بیع اور اجارہ کے کیونکہ ان دونوں میں تردید درست نہیں ہوتی
ہے مثلاً کوئی کہے "بعت ہذا او ہذا" یا "بعت ہذا بالف او بالفین" یا "آجرت ہذا او ہذا" یا "بہ
ہذا بالف او بالفین" کیونکہ معقود علیہ یا معقود بہ من لہ الخیار کے متعین نہ ہونے کے باوجود
مجہول رہ جاتا ہے مگر یہ کہ من لہ الخیار دو یا تین میں معلوم ہو یہ عبارت بیع اور اجارہ کے ساتھ
متعلق ہے یعنی بیع اور اجارہ دونوں کبھی صحیح نہ ہوں گے مگر یہ کہ من لہ الخیار معلوم ہو مثلاً
یوں کہے کہ تعیین میں خیار بائع یا مشتری یا آجر یا مستاجر کیلئے ہے اور مبیع، ثمن، اجرت
اور دار میں سے دو یا تین میں واقع ہو، تین سے زیادہ میں نہ ہو کیونکہ تینوں، اعلیٰ، ادنیٰ اور اوسط
وغیرہ سب پر مشتمل ہے اور چوتھا زائد ہے اس کی ضرورت نہیں پڑتی ہے اور من لہ الخیار کے
متعین ہونے کی وجہ سے جہالت غیر مفضی الی المنازعہ ہے پس اس خیار کو خیار شرط کیساتھ لاحق
کرتے ہوئے استحساناً درست ہے۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جہالت کی وجہ
سے قیاساً صحیح نہیں ہے۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ کلمہ "او" اگر وکالت کے باب میں ذکر کیا گیا تو وکالت درست
ہوگی مثلاً کسی نے یوں کہا "وکلت ہذا او ہذا ببیع ہذا العبد" یعنی میں نے فلاں یا فلاں کو اس
غلام کو فروخت کرنے کا وکیل کیا تو یہ وکیل کرنا استحساناً درست ہوگا جیسے کہ "وکلت احدہما
ببیع ہذا العبد" کہنے سے وکالت استحساناً درست ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دونوں وکیلوں میں سے جو
بھی تصرف کرے گا اس کا تصرف درست ہو جائے گا یعنی دونوں میں سے جو بھی وکیل اس غلام
کو فروخت کرے گا اس کا فروخت کرنا استحساناً درست ہوگا، اور فروخت کرنے کیلئے دونوں
وکیلوں کا جمع ہونا شرط نہ ہوگا، البتہ کلمہ "او" داخل کرنے کی صورت میں قیاساً وکالت درست
نہیں ہے وجہ قیاس یہ ہے کہ کلمہ "او" داخل کرنے کی وجہ سے، وکیل، مجہول ہو جاتا ہے
پس اس جہالت کی وجہ سے توکیل درست نہ ہوگی۔ اور وجہ استحسان یہ ہے کہ کلمہ "او" انشاء
کے موقع پر تخییر کیلئے ہوتا ہے اور توکیل بھی از قبیل انشاء ہے اور تخییر، تعمیل حکم کیلئے مانع
نہیں ہے کیونکہ دونوں وکیلوں میں سے جو بھی مؤکل کے بیان کردہ تصرف کو انجام دے گا
وہی مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنے والا ہوگا۔ اور مؤکل کے حکم کی تعمیل کرنا ہی وکالت کا مقصد
ہے، الحاصل جب کلمہ "او" کے داخل کرنے سے وکالت کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے ـــــ
ـــــ تو کلمہ "او" کے داخل کرنے سے وکالت
بھی درست ہو جائے گی اور رہا مامور وکیل کا مجہول ہونا تو اس کا جواب یہ ہے کہ وکالت کیلئے

ہوں گے اور اس خیار تعیین کو خیار شرط کیساتھ لاحق کر دیا جائے گا یعنی ضرورت کی وجہ سے جس طرح خیار شرط مشروع ہے اسی طرح خیار تعیین بھی ضرورت کی وجہ سے مشروع کر دیا گیا البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ قیاس کا اعتبار کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ معقود علیہ یا معقود بہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے بیع اور اجارہ درست نہ ہوں گے۔

وَفِي الْمَهْرِ كَذٰلِكَ عِنْدَهُمَا أَيْ صَحَّ التَّخْيِيْرُ فِي الْعَقْدَيْنِ يَعْنِي الْأَوَّلَيْنِ يَعْنِي
الْإِجَارَةَ وَالْبَيْعَ أَوْ فِي الْمَهْرِ بِأَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى هٰذَا أَوْ هٰذَا فَإِنَّهُ أَيْضًا
صَحِيْحٌ عِنْدَهُمَا وَلٰكِنْ شَرْطُهَا أَنْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ بِأَنْ يَكُوْنَ كُلٌّ
مِنْهُمَا مَالًا أَوْ بَيْنَ النَّقْدِ وَالْعَرْضِ بِالتَّخَالُفِ الْجِنْسِيِّ أَوِ الْجِهَةِ بِأَنْ يَقُوْلَ
عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ مِائَةِ دِيْنَارٍ أَوْ يَقُوْلَ عَلٰى أَلْفٍ حَالَّةٍ أَوْ أَلْفَيْنِ
مُؤَجَّلَةٍ أَوْ يَقُوْلَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذِهِ الْأَمَةِ فَإِنَّ كُلًّا مِنْ هٰؤُلَاءِ
مُتَبَايِنَةٌ فِي النَّفْعِ وَصُوْرَةٍ وَغَيْرِهِ فَيَصِحُّ التَّخْيِيْرُ فَيُعْطِيْهَا مَا شَاءَ وَ
إِنْ لَمْ يَصِحَّ التَّخْيِيْرُ بِأَنْ يَكُوْنَ بَيْنَ الْقَلِيْلِ وَالْكَثِيْرِ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ
مِنَ النَّقْدِ مَثَلًا بِأَنْ يَقُوْلَ تَزَوَّجْتُكِ عَلٰى أَلْفِ دِرْهَمٍ أَوْ أَلْفَيْ دِرْهَمٍ
يَجِبُ الْأَكْثَرُ لَا مَحَالَةَ إِذْ لَا فَائِدَةَ لِلزَّوْجِ فِي هٰذَا الْاِخْتِيَارِ إِلَّا نَفْعُهُ
فِي إِعْطَاءِ الْأَقَلِّ الْمُتَيَقَّنِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ نَفْعُهَا فِي قَبُوْلِ الْقَلِيْلِ لِأَنَّ الْأَصْلَ
قِوَامُهُ الْقِيْمَةُ وَالْمَالُ فِي النِّكَاحِ لَيْسَ أَمْرًا أَصْلِيًّا حَتّٰى تُعْتَبَرَ رِعَايَتُهُ
بِالزِّيَادَةِ وَقَدْ ظَهَرَ مِنْ هٰذَا التَّقْرِيْرِ أَنَّ ثَمَّةَ فِي الْعَقْدَيْنِ اتِّفَاقًا
لِأَنَّهُ إِذَا تَزَوَّجَ عَلٰى هٰذَا الْعَبْدِ أَوْ هٰذَا الْعَبْدِ يَجِبُ عِنْدَهُمَا الْعَبْدُ
الْأَدْنٰى ثَمَّةَ هٰكَذَا قِيْلَ وَهٰذَا كُلُّهُ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَهُ لَا يَجِبُ مَهْرُ الْمِثْلِ فِي
كُلٍّ مِنْ هٰذِهِ الْمَسَائِلِ لِأَنَّهُ هُوَ الْمُوْجَبُ الْأَصْلِيُّ فِي النِّكَاحِ وَالْعُدُوْلُ
عَنْهُ إِلَى الْمُسَمّٰى إِنَّمَا يَكُوْنُ عِنْدَ مَعْلُوْمِيَّةِ التَّسْمِيَةِ وَلَمْ تُوْجَدْ ذٰلِكَ
فِي صُوْرَةِ الْأَلْفِ الْحَالَّةِ وَالْأَلْفَيْنِ الْمُؤَجَّلَةِ إِنْ كَانَ مَهْرُ الْمِثْلِ أَقَلَّ أَوْ
أَكْثَرَ فَالْخِيَارُ لَهَا وَإِنْ كَانَ أَقَلَّ مِنْ أَلْفٍ فَالْخِيَارُ لِلزَّوْجِ يُعْطِيْهَا
أَيَّهُمَا شَاءَ۔

ترجمہ:- اور صاحبینؒ کے نزدیک مہر میں بھی ایسا ہی ہے اگر تخییر صحیح ہو اور نقد ہیں

درہم یا دینار ہونے کی جہت سے اور اس لئے جیسا کہ گذشتہ سطروں میں گذرا ہے۔ دیکھیں شارح نے "من جنس واحد"
کہہ کر واضح کر دیا کہ اگر دونوں کی جنس ایک ہو مثلاً کل اونٹ یا گھوڑے ہوں اور اس کے بعد صرف درہم مذکور ہوں یا
صرف دینار مذکور ہوں اور وصف میں بھی دونوں مختلف نہ ہوں تو شوہر پر اقل واجب ہوگا اور شوہر
کیلئے تخییر ثابت نہ ہوگی۔ اور اگر دونوں کی جنس ایک رنگ ہو یعنی دونوں ایک رنگ کے ہوں لیکن اوصاف میں مختلف
ہوں تو شوہر پر اقل واجب نہ ہوگا بلکہ اس کیلئے تخییر ثابت ہوگی۔ بہرحال "من جنس واحد" کی قید زائد
کرنے کے بعد مذکورہ وہم پیدا نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ ہماری مذکورہ تقریر سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ متن میں "وفی المقدرین"
کی قید فضول ہے۔ احترازی نہیں ہے کیونکہ مقدار اقل واجب ہونے کا حکم تقدیرین (درہم و دینار) کے
ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ مقدرین کے علاوہ بھی اگر ایک جنس کی دو چیزوں کے درمیان تخییر ہو اور ان کے
درمیان قیمت کی کمی بیشی اور ان دونوں کی خصوصیات میں تفاوت ہو تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں
بھی اقل ہی واجب ہوتا ہے اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہیں ہوتا مثلاً اگر کسی نے کہا "تزوجتک علی
ہذا العبد او ہذا العبد" اور ان دونوں میں سے ایک غلام کم قیمت کا ہے اور ایک زیادہ قیمت کا ہو تو
شوہر پر ادنی کم قیمت والا غلام واجب ہوگا اور شوہر کیلئے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ علماء نے صاحبین کے
کا مذہب بھی بیان کیا ہے شارح کہتے ہیں کہ مہر کے اس مسئلہ میں اب تک جو کچھ بیان کیا گیا ہے وہ صاحب
صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے ورنہ حضرت امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں
مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا یعنی مہر مثل اگر مقدار اقل کے برابر ہوا تو مقدار اقل واجب ہوگی اور اگر مقدار اکثر
سے زائد ہوا تو مقدار اکثر واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا مثلاً "علی
ہذا العبد او ہذا العبد" کہہ کر نکاح کیا حالانکہ ان میں سے ایک غلام اوکس یعنی کم قیمت کا ہے اور ایک ارفع
زائد قیمت کا ہے تو امام صاحب کے نزدیک مہر مثل حکم ہوگا یعنی اگر مہر مثل اوکس سے کم ہوا تو اوکس غلام
واجب ہوگا کیونکہ شوہر، عورت کو مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی ہو گیا ہے اور اگر مہر مثل ارفع غلام
سے زیادہ ہوا تو شوہر پر ارفع غلام واجب ہوگا کیونکہ عورت مہر مثل سے کم پر راضی ہو گئی ہے اور اگر
مہر مثل دونوں کے درمیان ہوا تو مہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں۔ اگر شوہر نے یہ کہا ہو کہ "تزوجتک علی الف حالۃ
او الفین نسیئۃ" یعنی میں نے تجھ سے ایک ہزار نقد یا دو ہزار ادھار پر نکاح کیا تو اس صورت میں بھی
مہر مثل حکم ہوگا لیکن اس صورت میں امام صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر مہر مثل دو ہزار یا دو ہزار سے زائد ہوا
تو عورت کو اختیار ہوگا خواہ ایک ہزار نقد لے لے اور چاہے دو ہزار ادھار لے لے کیونکہ عورت
بہر حال مہر مثل سے کم پر راضی ہے اور عورت چونکہ دونوں صورتوں میں شوہر پر تبرع کرنے والی ہے البتہ
ہزار نقد لینے کی صورت میں مقدار میں تبرع کرنے والی ہے اور دو ہزار ادھار لینے کی صورت میں وصف

یعنی نقد وصول نہ کرنے میں تبرع کر رہا ہے، اسلئے شوہر کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے کم ہو تو شوہر کیلئے اختیار ہوگا کیونکہ جب عورت کو ایک ہزار نقد ادا کرے یا دو ہزار ادھار ادا کرے کیونکہ مرد بہر حال مہر مثل سے زائد دینے پر راضی ہو گیا ہے اور شوہر چونکہ دونوں صورتوں میں تبرع کرنے والا ہے ایک ہزار نقد دینے کی صورت میں وصف یعنی نقد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اور دو ہزار ادھار دینے کی صورت میں مقدار یعنی ایک ہزار زائد دینے میں تبرع کرنے والا ہے اسلئے عورت کیلئے کوئی اختیار نہ ہوگا اور اگر مہر مثل ایک ہزار سے زیادہ اور دو ہزار سے کم ہو تو عورت کے لئے مہر مثل واجب ہوگا۔

امام اعظم کی دلیل یہ ہے کہ نکاح میں موجب اصلی مہر مثل ہے کیونکہ مہر مثل ہی ملک بضع کے معادل اور مساوی ہوتا ہے ورنہ مہر مسمی ملک بضع سے کم بھی ہو سکتا ہے اور زیادہ بھی۔ بہر حال نکاح میں موجب اصلی تو مہر مثل ہے لیکن مہر مسمی کی طرف اس وقت رجوع کیا جاتا ہے جب کہ مہر مسمی معلوم اور متعین ہو۔ حالانکہ کلمۂ "او" ذکر کرنے کی وجہ سے مہر مسمی معلوم و متعین نہیں ہو سکا پس جب مہر مسمی معلوم و متعین نہیں ہے تو موجب اصلی یعنی مہر مثل کی طرف رجوع کرنا واجب ہوگا۔ اور کلمۂ "او" ذکر کرنے کی صورت میں شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا یعنی مہر مثل کو حکم بنایا جائے گا۔

(فوائد) ـ شارح کی عبارت میں تعارض ہے اس طور پر کہ شارح نے صاحبین کا مذہب بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے "علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہہ کر نکاح کیا تو شوہر کیلئے اختیار ثابت ہے، بیوی کو جو بھی غلام دے گا مہر ادا ہو جائے گا۔ اور آخر میں جا کر کہا "اذا تزوج علی ہذا العبد او ہذا العبد یجب عندہما الاقل قیمۃ" یعنی شوہر پر اقل قیمت کا غلام واجب ہوگا اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور یہ بین تضاد ہے کیونکہ مسئلہ ایک ہے اور حکم دو ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلی مثال جس میں "علی ہذا العبد او ہذا العبد" کہنے کی وجہ سے شوہر کو اختیار دیا گیا ہے یہ شارح کا سہو ہے اور کم قیمت والے غلام کا واجب ہونا اور شوہر کو اختیار نہ دینا یہ درست ہے۔

وَفِی الْکَفَّارَةِ یَجِبُ اَحَدُ الْاَشْیَاءِ عِنْدَنَا خِلَافًا لِلْبَعْضِ یَعْنِی اَنَّ فِی کُلِّ کَفَّارَةٍ مُخَیَّرَةٍ یَجِبُ فِیْهَا بَعْضُ الْاَشْیَاءِ بِکَلِمَةِ اَوْ یَعْنِی کَفَّارَةَ الْیَمِیْنِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰکِیْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِیْکُمْ اَوْ کِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ وَکَذَا فِی کَفَّارَةِ حَلْقِ الرَّاْسِ مِنْ عُذْرٍ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَفِدْیَةٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُکٍ وَکَذَا فِی کَفَّارَةِ جَزَاءِ الصَّیْدِ مِنْ قَوْلِهٖ تَعَالٰی فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ

اوسط درجہ کا کھانا جو دیتے ہو اپنے گھر والوں کو یا کپڑا پہنا دینا دس محتاجوں کو یا ایک گردن آزاد کرنی ہے
ملاحظہ فرمایئے باری تعالیٰ نے کفارۂ یمین میں کلمہ "او" کے ذریعہ تین چیزوں کو بیان کیا ہے (۱) دس مسکین
کو کھانا دینا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) ایک غلام آزاد کرنا۔ پس کفارہ ادا کرنے والا مذکورہ تینوں
امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ اسی طرح حالت احرام عذر کی وجہ سے حلق کرانے
کے کفارہ میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ
او نسک" (البقرہ رکوع ۲۴) پھر جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کو تکلیف ہو سر کی تو بدلہ دیدے
روزے یا خیرات یا قربانی۔ اگر حالت احرام میں عذر کی وجہ سے سر منڈالیا تو کلمہ "او" کے ذریعہ باری
تعالیٰ نے تین چیزوں کو ذکر کیا ہے (۱) تین دن کے روزے (۲) چھ مساکین پر خیرات کرے اس طور پر
کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور دے (۳) ایک بکری ذبح کرے لہٰذا یہاں بھی کفارہ
ادا کرنے والا تینوں امور میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے میں مختار ہے۔ اسی طرح حالت احرام
میں جانور قتل کرنے کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہوتا ہے اس کے بارے میں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یا
ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیا
بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما لیذوق وبال امرہ (مائدہ رکوع ۱۳) اے ایمان والو
نہ مارو شکار جس وقت تم ہو احرام میں اور جو کوئی تم میں اس کو مارے جان کر تو اس پر بدلہ ہے اس مارے
ہوئے کے برابر مویشی میں سے جو تجویز کریں دو آدمی معتبر تم میں سے اس طرح سے کہ وہ جانور بھیجا جائے بطور
نیاز پہنچایا جاوے کعبہ تک یا اس پر کفارہ ہے چند محتاجوں کو کھانا کھلانا یا اس کے برابر روزے تاکہ
چکھے سزا اپنے کام کی۔ یعنی اگر کسی شخص نے حالت احرام میں کوئی جانور مار ڈالا تو دو عادل آدمی اندازہ لگا
کر اس جانور کی قیمت کا اندازہ لگائیں گے اب اس قیمت میں اگر ہدی کا جانور مل سکتا ہو تو محرم کو
تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ (۱) یا تو ہدی کا جانور (بکری، گائے، اونٹ) خرید کر حرم
میں ذبح کرے (۲) یا اس قیمت سے گندم یا دوسرا اناج خرید کر مساکین پر تقسیم کر دے اس طور پر کہ ہر مسکین
کو نصف صاع گندم یا ایک صاع دوسرا اناج دیدے (۳) یا ایک مسکین کے گندم کے عوض ایک روزہ
رکھ لے اور اگر اس قیمت میں ہدی کا جانور نہ آسکتا ہو تو پھر محرم کو طعام مساکین اور روزوں کے درمیان
اختیار ہوگا بہرحال جزائے صید کا کفارہ بھی کلمہ "او" کے ذریعہ بیان کیا گیا ہے اور اسی "او" کی وجہ سے
محرم کو مذکورہ تین چیزوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کرنے کا اختیار دیا گیا ہے۔

الحاصل مذکورہ تینوں کفارات میں تین تین چیزیں کلمہ "او" کے ذریعہ بیان کی گئی ہیں پس اسی کلمہ
"او" کی وجہ سے ہمارے حنفی علماء کے نزدیک اباحت کے طور پر صرف ایک چیز واجب ہوگی اور اس ایک
کو متعین کرنے میں کفارہ ادا کرنے والا مختار ہوگا مگر یہ تعیین فعلاً معتبر ہوگا نہ کہ قولاً یعنی اگر قول سے کسی

ایک چیز کو متعین کر دیا تو یہ تعیین معتبر نہ ہوگا بلکہ اس کے علاوہ سے کفارہ ادا کرنا درست ہوگا ہاں اگر ان میں سے کسی ایک کے ذریعہ کفارہ ادا کر دیا تو وہ متعین ہو جائے گا اب اس کو بدل کر دوسری چیز کے ذریعہ کفارہ ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ بہرحال ہمارے نزدیک صرف ایک چیز واجب ہوتی ہے چنانچہ اگر اس نے تمام کو ادا کر دیا مثلاً قسم کا کفارہ دینے والے نے مساکین کو کھانا بھی کھلا دیا، کپڑے بھی پہنا دیئے اور غلام بھی آزاد کر دیا تو کفارہ میں ایک ہی چیز ادا ہوگی اور اس کو ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا، اور بقیہ دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے البتہ کفارہ میں ان تینوں میں سے ایک ادا ہوگا جو قیمت کے اعتبار سے اعلیٰ ہو اور اس کے علاوہ بقیہ دو تبرع کے طور پر ادا ہوں گے۔ اور اگر اس نے تینوں کو ترک کر دیا کسی کو بھی ادا نہ کیا تو ان میں سے صرف ایک کے ترک پر سزا دی جائے گی کیونکہ اس نے صرف ایک واجب میں خلل اندازی کی ہے البتہ سزا اس ایک کے ترک کرنے پر دی جائے گی جو ان میں سے قیمت کے اعتبار سے ادنیٰ ہوگا۔ اہل عراق اور بعض معتزلہ نے فرمایا کہ کفارہ میں علی سبیل البدل تمام امور واجب ہیں یعنی مساکین کو کھانا دینا واجب ہے یا کپڑے پہنانا واجب ہے یا غلام آزاد کرنا واجب ہے، البتہ اگر ان میں سے ایک ادا کر دیا تو باقی دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا جیسے کہ واجب علی الکفایہ سب پر واجب ہوتا ہے لیکن بعض کے ادا کرنے سے ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں علی سبیل البدل واجب تو تمام امور ہیں لیکن کسی ایک کے ادا کرنے سے بقیہ دو کا وجوب ساقط ہو جائے گا اور اگر تمام کو ادا کر دیا تو وہ تمام کے ادا کرنے سے امتثال امر کرنے والا ہوگا اور تین واجبات کے ثواب کا مستحق ہوگا یعنی تینوں امور میں سے ہر امر کے ادا کرنے پر ایک واجب کا ثواب دیا جائے گا اور اگر تینوں چیزیں ترک کر دیں اور کسی کو ادا نہیں کیا تو وہ تینوں کو ترک کرنے پر تین سزاؤں کا مستحق ہوگا۔

ہماری طرف سے ان حضرات کے قول کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ مذہب وضع لغت اور وضع شرع دونوں کے خلاف ہے کیونکہ کلمہ "او" "احد الاشیاء" کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" "احد الاشیاء" کیلئے آتا ہے نہ کہ جمع کیلئے۔ پس جب کلمہ "او" "احد الاشیاء" کیلئے آتا ہے تو کلمہ "او" کے ذریعہ ذکر کردہ اشیاء میں سے صرف ایک شئی واجب ہوگی تمام اشیاء واجب نہ ہوں گی جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ علی سبیل البدل تمام اشیاء واجب ہیں۔

(فوائد)۔ بقول بعض معتزلہ کے دو گروہ ہیں ایک مشاہیر معتزلہ کا دوسرا بعض معتزلہ کا، مشاہیر معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ کفارہ میں تینوں چیزیں علی سبیل البدل واجب ہیں لیکن اگر تینوں کو ترک کر دیا تو صرف ایک کے ترک کرنے پر سزا ہوگی باقی دو کے ترک کرنے پر سزا نہ ہوگی اور اگر تینوں کو ادا کر دیا تو صرف ایک فعل پر ثواب دیا جائے گا باقی دو تبرع اور نفل کے طور پر ادا ہوں گے اور کفارہ ادا کرنے والے کو اختیار ہوگا وہ جس کو ادا کرے گا اس سے کفارہ ادا ہو جائے گا۔ آپ غور کریں تو

یہ وسیلہ ہے کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے پس سزا کا سخت ہونا جرم کے سخت ہونے پر ہے اور سزا
کا ہلکا ہونا جرم کے ہلکا ہونے پر ہے اور حکیم مطلق کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ سخت ترین جرم کے
لئے ہلکی سزا دے یا اس کے برعکس۔ پس عبارت قرآنی کی تقدیر اس طرح ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے
جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی دیا جائے جب کہ جمع کریں قتل نفس اور اخذ مال کو یا دونوں
جمع ہو جائیں بلکہ ان کے ہاتھ پیر کاٹ دیئے جائیں جب وہ صرف مال لیں بلکہ ان کو جلاوطن کر دیا جائے
جب وہ راستہ میں ڈرائیں دھمکائیں۔ اور یہ تفصیل بیان رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور
پر ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے جو اسلمی ہیں صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ آپ کی
مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے۔ چنانچہ کچھ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادے سے آ رہے تھے ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا
تو جبرئیل علیہ السلام یہ حکم لے کر نازل ہوئے کہ جس نے قتل کیا اور مال لیا اسے سولی دیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں لیا اس کو
قتل کیا جائے۔ اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کے ہاتھ پاؤں مختلف جانب سے کاٹے جائیں
اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اسے جلاوطن کر دیا جائے۔ شیخ امام ابو منصور نے قول او یقتلوا او
الآن یصلبوا کو اس حالت کیساتھ صلب کے اختصاص پر محمول کیا ہے نہ کہ صلب کیساتھ اس حالت کے
اختصاص پر اس طور پر کہ اس حالت میں غیر صلب جائز نہیں ہے بلکہ امام صاحبؒ نے امام کیلئے
چار باتوں میں خیار ثابت کیا ہے۔ [illegible]
کیونکہ جرم اتحاد و تعدد دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا اس باب میں دونوں جہتوں کی رعایت کی جائے گی
اور نفی سے مراد جلاوطنی نہیں جیسا کہ ظاہر عبارت سے اس کا وہم ہوتا ہے بلکہ مراد قید میں ہمیشہ کیلئے
ہے اس طور پر قید رکھنا کہ اگر ان کو توبہ کرا دیا جائے تو وہ توبہ کر لیں۔

تشریح: شارح نے فرمایا ہے کہ مصنف "کلمہ او" کے حقیقی معنی بیان کرنے کے بعد
اس کے مجازی معنی بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کے قول "ان یقتلوا او یصلبوا"
میں کلمہ "او" امام مالکؒ کے نزدیک اپنی حقیقت پر ہے یعنی تخییر کیلئے ہے اور ہمارے نزدیک بمعنی
"بل" کے معنی میں ہے پوری آیت اس طرح ہے "انما جزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ ویسعون فی
الارض فسادا ان یقتلوا او یصلبوا او تقطع ایدیہم وارجلہم من خلاف او ینفوا من الارض" جو لوگ
کہ لڑائی کرتے ہیں اللہ سے اور اس کے رسول سے اور دوڑتے ہیں ملک
میں فساد کرنے کو ان کی یہی سزا ہے کہ ان کو قتل کیا جائے یا سولی پر چڑھائے جائیں یا کاٹے جائیں ان کے ہاتھ اور پاؤں
مختلف جانب سے یا دور کر دیئے جائیں اس جگہ سے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے محاربین اور ڈاکوؤں
کی چار سزائیں کلمہ "او" کے ساتھ ذکر کی ہیں اور وہ چار سزائیں یہ ہیں (۱) قتل کرنا (۲) سولی پر چڑھا کر

ہلاک کر دینا (۳) دونوں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹنا (۴) جلا وطن کرنا۔ حضرت امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہاں کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر ہے یعنی علی سبیل التخییر امور اربعہ میں سے ایک پر دلالت کرتا ہے پس امام مالکؒ کے نزدیک کلمۂ "او" کے اپنی حقیقت پر ہونے کی وجہ سے امام المسلمین کو ان چاروں کے درمیان اختیار ہوگا یعنی مذکورہ چاروں سزاؤں میں سے ڈاکو کو جو سزا چاہے دے سکتا ہے اس کو پورا اختیار ہے لیکن ہمارے نزدیک اس جگہ کلمۂ "او" اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ مجازاً "بل" کے معنی میں ہے جیسا کہ "او اشد قسوۃ" میں کلمۂ "او" "بل" کے معنی میں ہے اور کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت بھی موجود ہے اس طور پر کہ جس طرح "بل" کے ذریعہ کلام اول سے اعراض اور آخر کلام کیلئے اثبات ہوتا ہے اسی طرح کلمۂ "او" کے ذریعہ اس تعیین سے اعراض ہوتا ہے جو کلام اول سے ثابت ہوتی ہے یعنی کلمۂ "او" سے پہلے جو شئی مذکور ہوتی ہے وہ کلمۂ "او" مذکور ہونے سے پہلے متعین ہوتی ہے لیکن جب کلمۂ "او" ذکر کیا گیا تو اس کے ذریعہ

تعیین سے اعراض ہو گیا اور غیر متعین طور پر احد المذکورین کا اثبات ہو گیا۔ بہر حال جب کلمۂ "او" اور "بل" کے درمیان مناسبت موجود ہے تو کلمۂ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی میں لینا درست ہوگا۔ اور مطلب یہ ہوگا کہ ڈاکوؤں کے احوال جرم چار طریقہ پر ہیں (۱) صرف مال چھیننا (۲) صرف قتل کرنا (۳) مال بھی چھینا اور قتل بھی کیا (۴) راستہ سے گذرنے والوں کو صرف ڈرایا دھمکایا نہ قتل کیا نہ مال چھینا۔ پس باری تعالیٰ نے ان چار جرائم کے مقابلہ میں چار سزائیں الگ الگ ذکر کی ہیں کیونکہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے جرم اگر سخت ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی سخت ہوتی ہے اور جرم اگر ہلکا ہوتا ہے تو اس کی سزا بھی ہلکی ہوتی ہے اور حکیم مطلق جناب باری تعالیٰ کے لئے یہ بات مناسب نہیں ہے کہ سخت جرم کے بدلے ہلکی سزا تجویز کرے اور ہلکے جرم کے بدلے سخت سزا تجویز کرے اور جب ایسا ہے تو تخییر پر عمل کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تخییر کی صورت میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ڈاکو نے اگر قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا تو امام المسلمین اس کو صرف جلا وطن کر دے حالانکہ یہاں جرم سخت ہے اور سزا ہلکی ہے اسی طرح اگر ڈاکو نے صرف ڈرایا دھمکایا ہو تو امام المسلمین اس کو قتل کرا سکتا ہے حالانکہ یہاں جرم ہلکا اور سزا سخت ہے اور یہ دونوں باتیں اس قاعدہ کے خلاف ہیں کہ سزا جرم کے مطابق ہوتی ہے۔ لیکن یہاں ایک سوال ہے وہ یہ کہ جرائم کا مقابلہ سزاؤں سے کرنا درست نہیں ہے کیونکہ مقابلہ کا تقاضہ یہ ہے کہ آیت میں جرائم اور سزائیں دونوں کا ذکر ہو حالانکہ آیت میں سزائیں تو مذکور ہیں لیکن جرائم مذکور نہیں ہیں لہٰذا ان دونوں کے درمیان مقابلہ کرنا کیسے درست ہوگا۔ شارح نے جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ اہل عقل کی سمجھ پر اعتماد کر کے آیت میں جرائم کا ذکر نہیں کیا گیا یا یوں کہہ دیا جائے کہ ذکر عام ہے حقیقۃً ہو یا حکماً، اور آیت میں جرائم کا ذکر اگرچہ حقیقۃً نہیں ہے لیکن حکماً موجود ہے۔

بہرحال اس آیت میں تخییر ممکن نہیں ہے اور جب تخییر ممکن نہیں ہے تو کلمہ "او" کو مجازاً "بل" کے معنی پر محمول کیا جائے گا اور اس آیت کی تقدیری عبارت یہ ہوگی "ان یقتلوا ان قتلوا فقط بل یصلبوا اذا اقترنت المحاربۃ بقتل النفس واخذ المال بل تقطع ایدیھم وارجلھم اذا اخذوا المال فقط بل ینفوا من الارض اذا اخافوا الطریق" یعنی ڈاکوؤں کی سزا یہ ہے کہ ان کو قتل کر دیا جائے جب وہ صرف قتل کریں بلکہ ان کو سولی پر چڑھا دیا جائے جب وہ قتل بھی کریں اور مال بھی لوٹیں بلکہ ان کا دایاں ہاتھ بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے جب وہ صرف مال لوٹیں بلکہ ان کو جلا وطن کر دیا جائے جب وہ راستہ میں صرف ڈرائیں دھمکائیں۔
یہی مضمون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس طور پر مروی ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بردہ سے اس شرط پر صلح کی تھی کہ ابو بردہ نہ تو آپ کی مدد کرے اور نہ آپ کے مقابلہ میں آپ کے دشمنوں کی مدد کرے چنانچہ ایک مرتبہ کچھ لوگ آپ کی خدمت میں اسلام قبول کرنے کے ارادہ سے آئے جس ابو بردہ کے ساتھیوں نے ان پر ڈاکہ ڈالا تو جبرئیل علیہ السلام ان کے بارے میں حد لیکر نازل ہوئے کہ جس نے قتل بھی کیا اور مال بھی چھینا اس کو سولی پر چڑھا دیا جائے اور جس نے قتل کیا اور مال نہیں چھینا اس کو قتل کیا جائے اور جس نے مال چھینا اور قتل نہیں کیا اس کا دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹا جائے اور جس نے صرف ڈرایا دھمکایا اس کو جلا وطن کر دیا جائے اس حدیث سے بھی ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کہ ہر جرم کی سزا الگ الگ ہے ایسا نہیں جیسا کہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ امام المسلمین کو چاروں سزاؤں کے درمیان اختیار ہے لیکن اس حدیث پر یہ اعتراض ہوگا کہ حدیث میں "یریدون الاسلام" کا لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ مسلمان نہیں تھے بلکہ غیر مسلم تھے زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آنے والے غیر مسلم مستامن تھے یعنی امن طلب کر کے اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوئے اور غیر مسلم مستامن پر ڈاکہ ڈالنا موجب حد نہیں ہے لہٰذا قوم ابو بردہ کے ڈاکوؤں پر جنہوں نے غیر مسلم مستامنین پر ڈاکہ ڈالا ہے حد کس طرح واجب ہوگی۔
اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ حدیث میں اسلام سے متعلق احکام اسلام مراد ہے یعنی آنے والے حضرات مسلمان تھے اور آنے کا مقصد احکام اسلام سیکھنا تھا اس کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جس میں "یریدون الاسلام" کی جگہ "یریدون رسول اللہ" ہے یعنی وہ لوگ احکام سیکھنے کیلئے سردار دو جہاں کی خدمت میں حاضر ہونا چاہتے تھے پس اس صورت میں ڈاکہ زنی مسلمانوں پر ہوگی نہ کہ غیر مسلموں پر اور مسلمانوں پر ڈاکہ زنی چونکہ موجب حد ہے اسلئے حضرت جبرئیل علیہ السلام نے ابو بردہ کے ڈاکوؤں کی حد بیان فرمائی۔
دوسرا جواب یہ ہے کہ آنے والے حضرات غیر مسلم تھے لیکن جو شخص اسلام قبول کرنے کیلئے دار الاسلام میں داخل ہوتا ہے وہ ذمی کی طرح ہوتا ہے اور ذمی پر ڈاکہ زنی موجب حد ہے لہٰذا ان لوگوں پر ڈاکہ زنی

واحد غیر معین حق کا محل نہیں ہے اسلئے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ اس کو دو چیزوں کے درمیان داخل کیا
جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک علی سبیل البدل اس حکم کی صلاحیت رکھتا ہو یہاں تک کہ
اس کے بعد متکلم ان دونوں میں سے ایک کو متعین کردے اور یہاں پر چوپایہ حریت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے
پس حکم حقیقی محال ہو گیا اور کلام باطل ہو گیا اور کہا گیا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب مولی نے نیت نہ کی ہو
اور اگر خاص طور پر غلام کی نیت کی تو مبسوط کے بیان کے مطابق صاحبین کے نزدیک غلام آزاد
ہو جائے گا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے خاص طور پر امام ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق کلمہ "او"
کے مجازی معنی کی ایک اور مثال بیان فرمائی ہے مسئلہ یہ ہے کہ اگر مولی نے اپنے غلام اور چوپائے
کی طرف اشارہ کرکے کہا "ہذا حر او ہذا" تو صاحبین کے نزدیک یہ کلام لغو اور باطل ہوگا۔ کیونکہ کلمہ
"او" مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک غیر معین کیلئے آتا ہے، اور مثال مذکور میں ایک غیر معین حق کا محل
نہیں ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ کلمہ "او" کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان داخل
ہو جن میں سے ہر ایک یکے بعد دیگرے اس حکم کی صلاحیت رکھتی ہو اور پھر اس کے بعد متکلم ان میں
سے کسی ایک کو متعین کردے یعنی کلمہ "او" جن دو چیزوں کے درمیان واقع ہوتا ہے ان میں سے ہر ایک
کا ذکر کردہ حکم کی صلاحیت رکھنا ضروری ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک
کو متعین کردے مثلاً جاءنی زید او بکر میں زید و بکر دونوں میں سے ہر ایک مجیئت کی صلاحیت رکھتا
ہے پھر اس کے بعد متکلم کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو متعین کردے اور یہ کہہ دے کہ میری
مراد زید ہے یا میری مراد بکر ہے بہرحال کلمہ "او" کی حقیقت یہی ہے کہ وہ جن دو چیزوں کے درمیان واقع
ہو علی سبیل البدل دونوں چیزیں مذکورہ حکم کی صلاحیت رکھتی ہوں اور مثال مذکور میں یہ بات موجود نہیں ہے
کیونکہ چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا اور چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت اسلئے نہیں رکھتا کہ آزادی رقیت کی ضد ہے یعنی جہاں
رقیت ہوتی ہے آزادی وہیں متحقق ہوتی ہے اور رقیت، جزاء ہے کفر کی یعنی ابتداءً کافر ہی رقیق ہو سکتا
ہے مومن رقیق نہیں ہو سکتا اور چوپایہ کفر کیساتھ متصف نہیں ہوتا کیونکہ مومن اور کافر ہونا اہل عقل کی
صفات میں سے ہیں اور غیر اہل عقل کی صفات میں سے نہیں پس چوپایہ کفر کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اور جب
کفر کیساتھ متصف نہیں ہوگا تو چوپایہ رقیق بھی نہ ہوگا اور جب چوپایہ رقیق نہ ہوگا تو آزاد ہونے کی صلاحیت
بھی نہ رکھے گا بہرحال یہ بات ثابت ہو گئی کہ احد المذکورین یعنی چوپایہ آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا
ہے اور جب احد المذکورین یعنی چوپائے میں آزاد ہونے کی صلاحیت نہیں ہے تو کلمہ "او" کا حقیقی حکم
محال ہو گیا اور جب حقیقی حکم محال ہو گیا تو کلام لغو اور باطل ہو گیا۔ لہٰذا متکلم اگر خاص طور پر غلام کو آزاد کرنے
کی نیت بھی کرے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد نہ ہوگا۔ بعض حضرات علماء نے کہا ہے کہ صاحبین

کے نزدیک کلام اس صورت میں باطل ہو گا جب کہ متکلم نے کوئی نیت نہ کی ہو ورنہ اگر غلام ہی پر غلام کی نیت کرلے تو صاحبین کے نزدیک غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احد المذکورین کا مصداق غلام ہی ہوگا۔

وَعِنْدَهُ هُوَ كَذٰلِكَ لٰكِنْ عَلَى احْتِمَالِ التَّعْيِيْنِ يَعْنِيْ قَالَ اَبُوْ حَنِيْفَةَ رح اِنَّ الْاَمْرَ كَذٰلِكَ فِي الْحَقِيْقَةِ وَنَفْسِ الْاَمْرِ عَلٰى مَا فَهِمُوْا لٰكِنَّهُ عَلٰى سَبِيْلِ الْمَجَازِ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ حَتّٰى يَلْزَمَهُ التَّعْيِيْنُ كَمَا فِيْ مَسْأَلَةِ الْعَبْدَيْنِ بِاَنْ كَانَ بَيْنَ الْعَبْدَيْنِ وَيَقُوْلُ هٰذَا حُرٌّ اَوْ هٰذَا فَيُجْبِرُهُ الْقَاضِيْ عَلَى التَّعْيِيْنِ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ يَحْتَمِلُ التَّعْيِيْنَ لَمَا اَجْبَرَهُ عَلَيْهِ وَالْعَمَلُ بِالْمُحْتَمَلِ اَوْلٰى مِنَ الْاِهْمَالِ لِاَنَّ كَلَامَ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى الْاِمْكَانِ بِالْحَقِيْقَةِ اَوِ الْمَجَازِ فَجَعَلْنَا مَا وُضِعَ لِحَقِيْقَتِهٖ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ وَاِنِ اسْتَحَالَتْ حَقِيْقَتُهُ فَجَرٰى عَلٰى اَصْلِهِ الْمَذْكُوْرِ فِيْ قَوْلِهٖ لِلْاَكْبَرِ سِنًّا مِنْهُ هٰذَا ابْنِيْ يَجْعَلُهُ مَجَازًا عَمَّا يَحْتَمِلُهُ بَعْدَ اسْتِحَالَةِ الْحَقِيْقَةِ وَهُمَا يُنْكِرَانِ الْاِسْتِعَارَةَ عِنْدَ اسْتِحَالَةِ الْحُكْمِ فَهُمَا جَرَيَا اَيْضًا عَلٰى اَصْلِهِمَا فِيْ ذٰلِكَ الْمِثَالِ فَيَبْطُلُ هٰهُنَا كَمَا بَطَلَ ثَمَّهْ۔

ترجمہ: اور امام صاحبؒ کے نزدیک بھی وہ ایسا ہی ہے لیکن تعیین کا احتمال ہے یعنی امام صاحبؒ نے کہا کہ حقیقت اور نفس الامر میں معاملہ ایسا ہی ہے جیسا کہ سمجھنے کہا لیکن وہ بر سبیل مجاز تعیین کا احتمال رکھتا ہے اسی لئے اس پر تعیین لازم ہے جیسا کہ مسئلہ عبدین میں بایں طور کہ عبدین کے درمیان ہو اور کہا ہو اور یہ کہے "ہذا حر او ہذا" پس قاضی اس کو تعیین پر مجبور کرے گا پس اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو تعیین پر مجبور نہ کرتا اور محتمل پر عمل کرنا اولیٰ ہے ضائع کرنے سے کیونکہ عاقل بالغ کا کلام حتی الامکان صحیح کیا جائے گا حقیقت پر عمل کرکے یا مجاز پر۔ پس امام صاحب نے اس لفظ کو جو اپنی حقیقت کیلئے وضع کیا گیا تھا اس معنی سے مجاز قرار دیدیا جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کی حقیقت محال ہے پس امام صاحب اپنے اس قاعدہ پر قائم رہے جو پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے سے زیادہ عمر والے کو "ہذا ابنی" کہے حقیقت کے محال ہونے کے بعد اس کو اس چیز سے مجاز قرار دیکر جس کا وہ احتمال رکھتا ہے اور صاحبینؒ عدم استحالۂ حکم کے وقت استعارہ کا انکار کرتے ہیں پس صاحبینؒ بھی اس مثال میں اپنے قاعدہ پر قائم ہیں چنانچہ جس طرح وہاں کلام باطل ہو گیا ہے یہاں بھی باطل ہو جائے گا۔

تشریح: ـ جب کسی شخص نے اپنے غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کرکے "ہذا حر او ہذا" کہا تو

وامام صاحبؒ کے نزدیک نفس الامر میں ویسا ہی معاملہ ہے جیساکہ صاحبینؒ نے کہا یعنی کلمہ "او" واحد غیر معین کیلئے آتا ہے اور یہاں واحد غیر معین محل عتق نہیں ہے لیکن یہ کلام یعنی غلام اور چوپائے کیلئے "ہذا حر او ہذا" کہنا مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے یعنی مجازاً اس بات کا احتمال ہے کہ متعین طریقہ پر غلام مراد لے لیا جائے پس جب یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے تو اس کو تعیین لازم ہوگی یعنی متعین طور پر غلام آزاد ہو جائے گا جیساکہ دو غلاموں کی طرف اشارہ کرکے اگر "ہذا حر او ہذا" کہا گیا تو قاضی اس قائل کو تعیین پر مجبور کرے گا یعنی اس بات پر مجبور کرے گا کہ وہ ان دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کو متعین کرے۔

ملاحظہ فرمایئے اگر یہ کلام تعیین کا احتمال نہ رکھتا تو قاضی اس کو اس بات پر مجبور نہ کرتا کہ وہ کسی ایک غلام کو متعین کرے بہر حال یہ کلام مجازاً تعیین کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ کسی کلام کو ضائع کرنے سے بہتر یہ ہے کہ ایک محتمل معنیٰ پر عمل کر لیا جائے کیونکہ عاقل بالغ آدمی کے کلام کو حتی الامکان صحیح کرنے کی کوشش کی جانی چاہئے اور لغو ہونے سے بچانا چاہئے۔ اب یہ کوشش خواہ حقیقت پر عمل کرنے کی صورت میں ہو خواہ مجاز پر عمل کرنے کی صورت میں ہو چونکہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کیلئے ہونا محال اور متعذر ہے اسلئے حضرت امام اعظمؒ نے اس کو اس چیز کیلئے یعنی واحد معین کے لئے مجاز قرار دیدیا جس کا یہ کلام احتمال رکھتا ہے حاصل یہ کہ یہاں کلمہ "او" کی حقیقت پر عمل کرنا چونکہ متعذر ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" کو مجازاً واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔ بہر حال حضرت امام صاحبؒ اس مثال میں بھی کلمہ "او" کو مجاز پر محمول کرتے ہیں اگرچہ صاحبینؒ مجاز پر محمول نہیں کرتے ہیں حضرت امام صاحبؒ اور صاحبینؒ اپنی اپنی اس اصل پر قائم رہیں جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے کہ اگر کسی نے اپنے سے زیادہ عمر والے اپنے غلام کو "ہذا ابنی" کہا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس کلام کی حقیقت یعنی ثبوت نسب اگرچہ [illegible] متعذر ہے لیکن لغو ہونے سے بچانے کیلئے اس کلام کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اور صاحبینؒ حقیقت کے متعذر ہونے کی صورت میں چونکہ استعارہ کرنے یعنی مجاز پر عمل کرنے کا انکار کرتے ہیں اسلئے ان کے نزدیک یہ کلام "ہذا ابنی" باطل ہو جاتا ہے۔ پس صاحبینؒ کے نزدیک جس طرح مذکورہ "ہذا ابنی" کلام حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے باطل ہے اسی طرح غلام اور چوپائے کی طرف اشارہ کرکے "ہذا حر او ہذا" جو کلام کیا گیا ہے کلمہ "او" کی حقیقت کے متعذر ہونے کی وجہ سے وہ بھی باطل ہو جائے گا اور حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک جس طرح "ہذا ابنی" کی حقیقت متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی حریت پر محمول کیا گیا ہے اسی طرح یہاں کلمہ "او" کی حقیقت یعنی واحد غیر معین کے متعذر ہونے کی وجہ سے اس کو مجاز یعنی واحد معین پر محمول کیا جائے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ مَعْنًى مَجَازِيًّا آخَرَ لَهَا فَقَالَ وَتُسْتَعَارُ لِلْعُمُوْمِ فَتَصِيْرُ بِمَعْنَى وَاوِ الْعَطْفِ لَا عَيْنَهَا يَعْنِيْ كَمَا أَنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ لِلْمَعْطُوْفِ وَالْمَعْطُوْفِ عَلَيْهِ كَذٰلِكَ أَوْ فِي النَّفْيِ تَكُوْنُ بِمَعْنَى الْوَاوِ لٰكِنَّ الْوَاوَ تَدُلُّ عَلَى الْاِجْتِمَاعِ وَالشُّمُوْلِ وَأَوْ تَدُلُّ عَلَى انْفِرَادِ كُلٍّ مِنْهُمَا عَنِ الْآخَرِ فَلَا يَكُوْنُ عَيْنَهَا.

ترجمہ: پھر مصنف نے کلمہ اَو کے دوسرے مجازی معنی کا ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا اور کلمہ اَو عموم کیلئے مستعار ہوتا ہے پس وہ واو عاطفہ کے معنی میں ہو جاتا ہے بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوتا یعنی جس طرح کلمہ واو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کیلئے اثبات حکم پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او نفی میں کلمہ واو کے معنی میں ہو جاتا ہے لیکن واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے لہذا کلمہ او بعینہ واو عاطفہ نہیں ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کلمہ او کے ایک مجازی معنی اور بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ کلمہ او عموم کا فائدہ دینے کیلئے مستعار ہے یعنی کلمہ او مجازاً افادۂ عموم کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا اس صورت میں او واو کے معنی میں ہوگا لیکن بعینہ واو نہیں ہوگا حاصل یہ کہ جس طرح واو عاطفہ معطوف اور معطوف علیہ دونوں کے واسطے حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح کلمہ او بھی کلام منفی میں دونوں کیلئے منفی حکم ثابت کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن دونوں کے درمیان اتنا فرق ہے کہ واو عاطفہ اجتماع اور شمول پر دلالت کرتا ہے اور کلمہ او معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ہر ایک کے دوسرے سے علیحدہ ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی کلمہ واو اگر کلام منفی میں داخل کیا گیا تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں کی اجتماعی طور سے نفی ہوگی اور اگر کلمہ او داخل کیا گیا تو دونوں کی نفی الگ الگ ہوگی مثلاً قرآن پاک میں ارشاد ہے "ولا تطع منهم آثما او كفورا" یہاں "او كفورا" کے معنی ہیں "ولا كفورا" لہذا دونوں میں سے جس کی بھی اطاعت کرے گا منہی عنہ کا مرتکب ہوگا یعنی آثم کی اطاعت کرے گا تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا اور اگر کفور کی اطاعت کی تو بھی منہی عنہ کا مرتکب ہوگا بہرحال حکم منفی یعنی عدم اطاعت دونوں کیلئے الگ الگ ثابت ہے اور اگر بجائے او کے واو ہوتا یعنی "ولا تطع منهم آثما وكفورا" تو اس صورت میں عدم اطاعت کا حکم دونوں کیلئے اجتماعی طور پر ثابت ہوتا یعنی دونوں کی اطاعت کرنے کی صورت میں منہی عنہ کا مرتکب ہوتا اور کسی ایک کی اطاعت کرنے سے منہی عنہ کا مرتکب نہ ہوتا پس چونکہ ان دونوں کے درمیان یہ فرق ہے اسلئے کلمہ او بعینہ واو عاطفہ نہ ہوگا۔

دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے پھر جب ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرلیتا تو یمین مرتفع ہوجاتی اور وہ اس کلام کی وجہ سے حانث ہوجاتا پھر دوسرے کیساتھ کلام کرنے سے حنث کا حکم متعلق ہوتا۔ اور کلمہ او چونکہ بمعنی واو نہیں ہے اسلئے اگر وہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے تو صرف ایک مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی قسم کا کفارہ واجب ہوگا کیوں کہ شرط کے اسم مجموعہ کی جزئی ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے اور اگر او بمعنی واو ہوتا تو دو قسم کے مرتبہ میں ہوتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ اور کہا گیا کہ یہاں پر تفریع، مذکورہ تفریع کے برعکس یعنی اس کا قول حتی اذا کلم احدھما حنث کلمہ او کے بمعنی واو ہونے پر تفریع ہے اسلئے کہ کلمہ او اگر بمعنی واو ہوتا تو وہ حانث نہ ہوتا مگر مجموعہ من حیث المجموعہ کیساتھ کلام کرنے سے لیکن حنث۔ اس بات پر موقوف ہوگا کہ حالف دونوں سے کلام کرے لہٰذا ان دونوں میں سے بعض ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوگا پس جب کلمہ او، بمعنی واو نہیں ہے تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجائیگا اور اس کا قول ولو کلمھما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ۔ کلمہ او کے واو کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے کیوں کہ اس مقام میں متکلم اگر دونوں کے ساتھ کلام کرے تو صرف ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور صرف ایک ہی کفارہ واجب ہوگا اگرچہ دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے جیسا ایسا ہی کلمہ واو ہے۔

تشریح:۔ فاضل مصنف کہتے ہیں کہ کلمہ او، مجازاً واو کے معنی میں اس صورت میں استعمال ہوتا ہے جب کہ کلمہ او مقام نفی یا مقام اباحت میں واقع ہو اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مجاز کی طرف بغیر قرینہ کے رجوع نہیں کیا جاتا اور یہ دونوں یعنی مقام نفی اور مقام اباحت اس بات پر قرینہ ہیں کہ کلمہ او مجازاً واو کے معنی میں ہے مثلاً اگر کسی نے "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" کہا، یعنی بخدا میں فلاں یا فلاں سے بات نہ کروں گا تو حالف اگر ان دونوں میں سے کسی ایک سے بات کرے تو حانث ہوجائے گا اور اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو صرف ایک بار حانث ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ، کلمہ او کے مقام نفی میں واقع ہونے کی مثال ہے۔ اور پہلے دو باتیں بیان ہوئی ہیں ایک یہ کہ کلمہ او، واو عاطفہ کے معنی میں آتا ہے دوم یہ کہ کلمہ او بعینہ واو نہیں ہوتا ہے پس لف ونشر مرتب کے طور پر مصنف نے دو تفریعیں ذکر کی ہیں چنانچہ حتی اذا کلم سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" "واو" کے معنی میں آتا ہے اور "لو کلمھما" سے اس بات پر تفریع بیان کی ہے کہ کلمہ "او" بعینہ واو نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ کلمہ "او" چونکہ "واو" کے معنی میں ہے اسلئے ان دونوں میں سے جس کسی سے کلام کرے گا حانث ہوجائے گا یعنی جب ایک سے کلام کرے گا تو حانث ہوگا اور جب دوسرے سے کلام کرے گا تو پھر دوبارہ حانث ہوگا اور اس پر دو کفارے واجب ہوں گے کیوں کہ اگر کلمہ "او" "واو" کے معنی میں نہ ہوتا تو حالف صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث ہوجاتا اور یمین مرتفع ہوجاتی

ہر دو سے کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا۔ جیسے اگر کلمہ "او" احد المذکورین اور لا ہذا امر نفی کیلئے آئے تو جب
مذکورہ صورت اور مذکورین دونوں کیلئے یمین حنث کا عام ہونا یعنی دونوں میں سے ہر ایک کیساتھ علیحدہ علیحدہ
کلام کرنے سے علیحدہ علیحدہ دو بار حانث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں
ہے۔ اور کلمہ "او" چونکہ بمعنی واؤ نہیں ہے اسلئے حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ کلام کرے گا تو وہ
صرف ایک ہی بار حانث ہوگا یعنی ایک ہی بار حانث شمار کیا جائے گا اور اس پر صرف ایک یمین کا کفارہ
واجب ہوگا کیونکہ حانث ہونا اور کفارہ کا واجب ہونا اللہ کے نام کی بے حرمتی کرنے سے ہوتا ہے اور
اس صورت میں یعنی دونوں سے ایک ساتھ کلام کرنے سے اللہ کے نام کی بے حرمتی صرف ایک مرتبہ ہوئی
ہے لہٰذا یہ شخص ایک ہی مرتبہ حانث ہوگا اور اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کلمہ "او" بمعنی واؤ ہوتا
تو اس کلام یعنی "واللہ لا اکلم فلانا او فلانا" دو یمین کے مرتبہ میں ہوتا ایک یمین ایک کیساتھ عدم تکلم پر
ہوتی اور دوسری یمین دوسرے کیساتھ عدم تکلم پر ہوتی اور دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت
میں دو کفارے واجب ہوتے یعنی ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ کفارہ واجب ہوتا۔ جیسا کہ "واللہ لا اکلم فلانا
وفلانا" کی صورت میں دو یمین ہیں اور دونوں سے بات کرنے کی صورت میں دو کفارے واجب ہوتے
ہیں پس دونوں سے ایک ساتھ بات کرنے کی صورت میں ایک بار حانث شمار ہونا اور ایک یمین کے
کفارہ کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمہ "او" بمعنی واؤ نہیں ہے۔

بعض حضرات کا خیال یہ ہے کہ یہاں پر تفریع متن میں ذکر کردہ تفریع کے برعکس ہے یعنی مصنف کا
قول "حتی اذا کلم احدہما یحنث" کلمہ "او" کے بمعنی واؤ نہ ہونے پر تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت
کو واؤ کے معنی میں ہونے پر تفریع کیا گیا ہے بہرحال ان حضرات کے نزدیک یہ عبارت بمعنی واؤ نہ
ہونے پر اسلئے تفریع ہے کہ اگر کلمہ "او" بمعنی واؤ ہوتا تو حالف صرف مجموعہ من حیث المجموع کیساتھ کلام
کرنے سے حانث ہوتا یعنی حانث ہونا اس بات پر موقوف ہوتا کہ حالف دونوں سے کلام کرے صرف
ایک کیساتھ کلام کرنے سے حانث نہ ہوتا جیسا کہ "واللہ لا اکلم فلانا وفلانا" کی صورت میں دونوں سے
ایک ساتھ بات کرنے سے حانث ہوتا ہے اور صرف ایک کیساتھ بات کرنے سے حانث نہیں ہوتا
بہرحال کلمہ "او" چونکہ بمعنی واؤ نہیں ہے اسلئے دونوں میں سے کسی ایک کیساتھ بات کرنے سے ہی
حانث ہو جاتا ہے اور دوسرے سے بات کرنے پر حانث ہونا موقوف نہیں ہے۔

اور مصنف کا قول "ولو کلمہما لم یحنث الا مرۃ واحدۃ" کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں نہ ہونے پر
تفریع ہے حالانکہ متن میں اس عبارت کو بمعنی واؤ نہ ہونے پر تفریع کیا گیا ہے۔ بہرحال ان حضرات
کے نزدیک یہ عبارت کلمہ "او" کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر اسلئے متفرع ہے کہ اگر حالف اس مثال
میں "او" کی بجائے "واؤ" کا تکلم کرتا تو دونوں سے بات کرنے کے باوجود حالف ایک بار حانث ہوتا اور

اس پر ایک کفارہ واجب ہوگا۔ اس طرح کلمہ "او" کے ساتھ تکلم کی صورت میں حالف اگر دونوں سے ایک ساتھ بات کرے تو وہ ایک بار حانث ہوتا ہے اور اس پر ایک کفارہ واجب ہوتا ہے بہر حال اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں آتا ہے یہ بات ذہن نشین رہے کہ ان بعض حضرات کی تحقیق کے برعکس بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ "واؤ" مقارنت پر دلالت کرتا ہے اور تحقیق میں بیان کردہ تفریعات کی بنیاد اس پر ہے کہ واؤ صرف عطف کیلئے آتا ہے اور مقارنت پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر اس بات کو ملحوظ نہ رکھا گیا تو مذکورہ مسائل کے درمیان تعارض واقع ہو جائے گا اور مسئلہ کا سمجھنا انتہائی دشوار ہو جائے گا۔ خدا کرے آپ بھی خادم کی طرح اس مسئلہ کو حل کرنے میں کامیاب ہوں۔ آمین

جمیل ۲۳ رمضان جمعۃ الوداع

وَلَوْ حَلَفَ لَا يُكَلِّمُ أَحَدًا إِلَّا فُلَانًا أَوْ فُلَانًا فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا مِثَالٌ لِوُقُوعِهَا فِي مَوْضِعِ الْإِبَاحَةِ لِأَنَّ الْاِسْتِثْنَاءَ مِنَ الْحَظْرِ إِبَاحَةٌ وَإِطْلَاقٌ وَالتَّفْرِيعُ فِي قَوْلِهِ فَلَهُ أَنْ يُكَلِّمَهُمَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا بِمَعْنَى الْوَاوِ إِذْ لَوْ تَكَلَّمَ هٰهُنَا بِالْوَاوِ لَجَازَ لَهُ التَّكَلُّمُ بِهِمَا فَكَذَا فِي أَوْ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ بِمَعْنَى الْوَاوِ لَا يَجُوزُ التَّكَلُّمُ إِلَّا مَعَ وَاحِدٍ فَإِذَا كَلَّمَ أَحَدَهُمَا انْحَلَّتِ الْيَمِينُ ثُمَّ إِذَا تَكَلَّمَ بِالْآخَرِ تَجِبُ الْكَفَّارَةُ وَلَمْ يَذْكُرْ ثَمَرَةَ عَدَمِ كَوْنِهَا عَيْنَ الْوَاوِ وَقِيلَ نَظِيرُهُ مَا ذُكِرَ فِي قَوْلِهِ جَالِسِ الْفُقَهَاءَ أَوِ الْمُحَدِّثِينَ فَإِنَّهُ إِنْ تَكَلَّمَ بِالْوَاوِ يَجِبُ عَلَيْهِ مُجَالَسَتُهُمَا وَإِنْ تَكَلَّمَ بِأَوْ يُبَاحُ لَهُ مُجَالَسَتُهُمَا فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يُفِيدُ إِبَاحَةَ الْجَمْعِ وَالْوَاوُ تُوجِبُهُ وَهٰذَا مِمَّا لَا يُعْرَفُ وَالْفَرْقُ بَيْنَ الْإِبَاحَةِ وَالتَّخْيِيرِ عَلَى طَرِيقِ الْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ مَشْهُورٌ۔

ترجمہ: اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوائے فلاں یا فلاں کے کسی اور سے کلام نہ کرے گا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہے۔ یہ کلمہ "او" کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال ہے کیونکہ ممانعت سے استثناء اباحت اور اطلاق ہے اور اس کے قول "فله ان يكلمهما" میں اس کے "واؤ" کے معنی میں ہونے پر تفریع ہے اس لئے کہ حالف اگر اس جگہ واؤ کے ساتھ کلام کرتا تو اس کیلئے دونوں سے کلام کرنا جائز ہوتا۔ پس اسی طرح "او" میں ہے اور اگر کلمہ "او" "واؤ" کے معنی میں نہ ہوتا تو صرف ایک سے کلام کرنا جائز ہوتا پس جب وہ ایک سے کلام کرتا تو یمین منحل ہو جاتی پھر جب دوسرے سے کلام کرتا تو کفارہ واجب ہو جاتا اور یہاں مصنف نے کلمہ "او" کے عین واؤ نہ ہونے کا ثمرہ ذکر نہیں کیا ہے

دور ہو گیا ہے کہ اس کا ثمرہ " جالس الفقہاء او المحدثین " میں ظاہر ہوگا کیونکہ متکلم اگر واؤ کیساتھ کلام کرے تو اس پر دونوں کی مجالست واجب ہوگی اور اگر " او " کیساتھ کلام کرے تو اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہوگی پس کلمہ " او " اباحت جمع کا فائدہ دیتا ہے اور " واؤ " جمع کو واجب کرتا ہے اور یہ بات معروف نہیں ہے البتہ اہل عربیت اور اہل اصول کے طریق پر اباحت اور تخییر کے درمیان فرق مشہور ہے۔

تشریح :۔ کلمہ " او " کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے ان الفاظ کیساتھ قسم کھائی " واللہ لا اکلم احداً الا فلاناً او فلاناً " خدا میں کسی سے کلام نہیں کروں گا مگر فلاں سے یا فلاں سے تو اس حالف کیلئے ان دونوں سے جن کا استثناء کیا گیا ہے کلام کرنا جائز ہوگا یہ کلام کلمہ " او " کے مقام اباحت میں واقع ہونے کی مثال اسلئے ہے کہ یہاں کلام ممنوع اور منفی سے استثناء کیا گیا ہے اور ممنوع اور منفی کلام سے استثناء اباحت ہوتا ہے لہذا یہ کلام مقام اباحت میں کلمہ " او " کے واقع ہونے کی مثال ہوگا اور مصنف نے قول " فلذا قیل " میں اس بات پر تفریع ہے کہ کلمہ " او " " واؤ " کے معنی میں ہے کیونکہ اگر یہاں مجاز " او " " واؤ " کے ساتھ تکلم کیا تو بھی ان دو کا استثناء کیا گیا ہے ان کے ساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اسی طرح کلمہ " او " کیساتھ تکلم کرنے کی صورت میں دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے پس اس سے کلمہ " او " کا " واؤ " کے معنی میں ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر کلمہ " او " " واؤ " کے معنی میں نہ ہوتا بلکہ اپنی حقیقت پر ہوتا یعنی احد المذکورین کیلئے ہوتا تو اس صورت میں صرف ایک کیساتھ کلام کرنا جائز ہوتا۔ اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین پوری ہو جاتی پھر اگر دوسرے کیساتھ کلام کرتا تو اس کی وجہ سے کفارہ واجب ہو جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ دونوں کیساتھ کلام کرنا جائز ہے اور صرف ایک کیساتھ کلام کرنے سے یمین منحل نہیں ہوتی اور نہ دوسرے کیساتھ کلام کرنے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوتا ہے اور یہ سب باتیں اس کی دلیل ہیں کہ کلمہ " او " اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ " واؤ " کے معنی میں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف نے اس بات پر تفریع بیان نہیں فرمائی کہ کلمہ " او " بمعنی واؤ نہیں ہوتا ہے البتہ دوسرے بعض حضرات نے اس پر تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ " او " کے بمعنی واؤ نہ ہونے کا ثمرہ اس قول میں ظاہر ہوگا کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا " جالس الفقہاء او المحدثین " تو فقہاء کی ہم نشینی اختیار کر یا محدثین کی۔ پس اس مثال میں اگر " او " کی جگہ " واؤ " ہوتا تو مخاطب پر فقہاء اور محدثین دونوں کی مجالست واجب ہوتی اور " او " کیساتھ کلام کرنے کی صورت میں اس کیلئے دونوں کی مجالست مباح ہے حاصل یہ ہے کہ کلمہ " او " معطوف اور معطوف علیہ دونوں کو جمع کرنے کی اباحت کا فائدہ دیتا ہے اور کلمہ " واؤ " دونوں کے جمع کرنے کو واجب کرتا ہے بہر حال

پس جب عطف صحیح نہ ہو بایں طور کہ دو کلام اسم اور فعل کے اعتبار سے مختلف ہوں یا ماضی اور مضارع کے اعتبار سے یا مثبت اور منفی کے اعتبار سے یا کوئی اور چیز جو عطف کو پراگندہ کر دے اور اس کے ساتھ اول کلام اس طور پر ممتد ہو کہ اس کیلئے کلمۂ "واو" کے مابعد کو غایت بنایا جا سکے پس اس وقت کلمہ "واو" "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعار ہوگا اور کلامین کے اختلاف کی وجہ سے عطف کا صحیح نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "واو" اپنے حقیقی معنی سے خارج ہے لیکن کلام کے اول حصہ کا اس طور پر ممتد ہونا کہ کلمہ "واو" کا مابعد غایت بننے کا احتمال رکھتا ہو کلمہ "واو" کیلئے "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط ہے کیونکہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے ہے اس سے مغیا کی انتہاء ہوتی ہے جیسا کہ کلمہ "واو" میں دو چیزوں میں سے ایک دوسری چیز کے وجود سے منتہی ہوتی ہے اور "الا ان" درحقیقت استثناء ہے اس کا حکم احکام میں ماقبل کے مخالف ہے جیسا کہ کلمہ "واو" کیونکہ معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہے فقط ان دونوں میں سے ایک کے وجود کیساتھ پس کلمہ "واو" کے درمیان اور "حتی" اور "الا ان" میں سے ہر ایک کے درمیان مناسبت متحقق ہو جائے گی اور ان دونوں کیلئے کلمہ "واو" کا مستعار کرنا جائز ہوگا لیکن "حتی" اور "الا ان" کے درمیان فرق یہ ہے کہ "حتی" عطف کے معنی پر بھی آتا ہے بخلاف "الا ان" کے اور ثانی کا اول کا جز ہونا عبدالقاہر کے نزدیک "حتی" میں شرط ہے بخلاف "الا ان" کے اس کی تحقیق عنقریب "حتی" کی بحث میں آ جائے گی۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ مصنف کلمہ "واو" کے ایک اور مجازی معنی ذکر فرما رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ اگر اول کلام اور آخر کلام کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہ ہو اور آخر کلام اول کلام کیلئے غایت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس صورت میں کلمہ "واو" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اصل اور حقیقت تو یہی ہے کہ کلمہ "واو" عطف کیلئے ہوتا ہے لیکن اگر عطف درست نہ ہو اس طور پر کہ دو کلام مختلف ہوں مثلاً ایک اسم ہو اور ایک فعل ہو یا ایک ماضی ہو اور دوسرا مضارع ہو یا ایک مثبت ہو اور دوسرا منفی ہو یا کوئی اور چیز ہو جو عطف کے لئے رکاوٹ ہو اور کلمہ "واو" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ کلمہ "واو" کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو تو ایسی صورت میں کلمہ "واو" مجازاً "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں مستعمل ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ دو کلام کے اختلاف یعنی کلمہ "واو" کے ماقبل اور مابعد کے مختلف ہونے کی وجہ عطف کا درست نہ ہونا اس بات کیلئے کافی ہے کہ کلمہ "واو" اپنے اصلی معنی یعنی عطف کے معنی سے خارج ہے البتہ "حتی" یا "الا ان" کے معنی میں ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ "واو" کا ماقبل اس طور پر ممتد ہو کہ اس کا مابعد اس کیلئے غایت بن سکتا ہو کیونکہ کلمہ "واو" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے مجازی معنی کے درمیان مناسبت کا ہونا ضروری ہے پس شارح نے مناسبت بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ کلمہ "واو" کے حقیقی معنی (عطف) اور اس کے

مجازی معنی یعنی "حتی" کے درمیان مناسبت وجہ یہ ہے کہ کلمہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کیلئے غایت ہوتا ہے اور "حتی" کا ماقبل مغیا ہوتا ہے اور غایت سے مغیا کی انتہا ہو جاتی ہے پس اسی طرح کلمہ "او" جب عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف اور معطوف علیہ دونوں میں سے ایک دوسرے کے وجود سے منتہی ہو جاتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" کے حقیقی معنی (عطف) اور "حتی" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ "او" کو "حتی" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا اور کلمہ "او" کے حقیقی معنی اور "الا ان" کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ "الا ان" درحقیقت استثناء ہے "الا ان" کا مابعد احکام میں "الا ان" کے ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اسی طرح جب کلمہ "او" عطف کیلئے ہوتا ہے تو معطوف کا حکم معطوف علیہ کے حکم کے مخالف ہوتا ہے یعنی ان میں سے ایک مذکور ہوتا ہے اور دوسرا غیر مذکور ہوتا ہے اور جب ایسا ہے تو کلمہ "او" اور "الا ان" کے درمیان مناسبت متحقق ہو گئی اور جب مناسبت متحقق ہو گئی تو کلمہ "او" کو "الا ان" کے معنی میں مستعار لینا بھی درست ہوگا۔ ہاں "حتی" اور "الا ان" کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک تو یہ کہ کلمہ "حتی" غایت کے علاوہ عطف کے معنی میں بھی آتا ہے لیکن "الا ان" عطف کے معنی میں نہیں آتا ہے دوم یہ کہ شیخ عبد القاہر کے نزدیک "حتی" میں یہ شرط ہے کہ تالی (معطوف) اول یعنی معطوف علیہ کا جز ہو جیسے "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں "راسہا" "السمکۃ" کا جز ہے یا جز تو نہ ہو البتہ غایت درجہ اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہو جیسے "ضربنی السادات حتی عبیدہم" کہ آقاؤں نے مارا حتی کہ ان کے غلاموں نے بھی۔ اس مثال میں "حتی" کا مابعد حقیقۃً تو سادات کا جز نہیں ہے لیکن اختلاط کی وجہ سے جز کے مانند ہے لیکن "الا ان" میں یہ شرط نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی پوری تفصیل حتی کی بحث میں آ جائے گی۔

كقوله تعالى لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فإن قوله أو يتوب لا يصلح أن يكون معطوفا على قوله ليس لك لعدم المناسبة بين الفعل والاسم ولا على قوله الأمر أو شيء وهو ظاهر ولكنه يصلح قوله ليس لك أن يكون مغيا إلى غاية التوبة أو التعذيب فيكون أو بمعنى حتى أو إلا أن فيكون المعنى ليس لك من أمرهم شيء في دعاء الشر أو طلب الشفاعة حتى يتوب الله تعالى عليهم بأن يسلموا فيكون لك فرح الشفاعة أو يعذبهم فيكون لك الانتصار بالشر وروي أن النبي عليه السلام استأذن الله أن يدعو عليهم فنزلت وقيل إنه

کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کفار کے تمام امور کا مالک ہے پس یا تو وہ ان کو ہلاک کرے گا یا ان کو شکست دے گا یا ان پر متوجہ ہوگا اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ان کو عذاب دے گا اگر وہ کفر پر اڑے رہے اور آپ کو ان کے معاملہ میں کچھ اختیار نہیں آپ تو ایک بندے ہیں جس کی بعثت ان کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے پس اصولیین کی نظر صرف باری تعالیٰ کے قول "لیس لک من الامر شیء" پر ہے حتیٰ کہ انھوں نے اس پر عطف کو منع کردیا ہے اور پہلے کلام کی طرف کوئی توجہ نہیں کی ہے یہ دونوں باتیں صحیح ہیں جیسا کہ تم دیکھ رہے ہو۔

تشریح:۔ سابق میں کہا گیا ہے کہ کلمہ "او" مجازاً "حتیٰ" یا "الا ان" کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اس کی مثال میں باری تعالیٰ کا جو قول مذکور ہے اس کی پوری آیت اس طرح مذکور ہے "وما جعلہ اللہ الا بشریٰ لکم ولتطمئن قلوبکم بہ وما النصر الا من عند اللہ العزیز الحکیم لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم فینقلبوا خائبین لیس لک من الامر شیء او یتوب علیہم او یعذبہم فانہم ظالمون" ترجمہ: اور یہ تو اللہ نے تمہارے دل کی خوشی کی اور تاکہ تسکین ہو تمہارے دلوں کو اس سے اور مدد ہے صرف اللہ ہی کی طرف سے جو کہ زبردست ہے حکمت والا تاکہ ہلاک کرے بعضے کافروں کو یا ان کو ذلیل کرے تو پھر جاویں محروم ہو کر تیرا اختیار کچھ نہیں یا ان کو توبہ دیوے خدا تعالیٰ یا ان کو عذاب کرے کہ وہ ناحق پر ہیں۔

شارح کہتے ہیں کہ اس آیت میں "او یتوب" "لیس لک" پر معطوف نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مناسبت اور ربط ضروری ہے حالانکہ دونوں کے درمیان یہاں کوئی ربط نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان اختلاف ہے اس طور پر کہ معطوف علیہ یعنی "لیس لک" ماضی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مضارع ہے یا معطوف علیہ یعنی "لیس لک" منفی ہے اور معطوف یعنی "یتوب" مثبت ہے بہرحال دونوں کلاموں کے درمیان اختلاف کی وجہ سے عطف درست نہیں شارح کہتے ہیں کہ "یتوب علیہم" کا عطف لفظ "الامر" پر بھی درست نہیں ہے اور "شیء" پر بھی درست نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں معطوف علیہ یعنی "الامر" یا "شیء" اسم ہوگا اور معطوف یعنی "یتوب" فعل ہوگا اور اسم وفعل کے اعتبار سے اختلاف کی وجہ سے بھی عطف درست نہیں ہوتا ہے لہٰذا "یتوب علیہم" نہ "الامر" پر معطوف ہوگا اور نہ "شیء" پر معطوف ہوگا۔ بہرحال جب "یتوب علیہم" کا عطف سابق میں مذکور تین چیزوں میں سے کسی پر درست نہیں ہے تو یہاں کلمہ "او" اپنی حقیقت پر نہ ہوگا یعنی عطف کیلئے نہ ہوگا۔ مگر چونکہ کلمہ "او" کا ماقبل یعنی "لیس لک" امتداد اختیار اور غایت توبہ یا غایت تعذیب تک ممتد ہو سکتا ہے اور کلمہ "او" کا مابعد یعنی توبہ یا تعذیب اس کیلئے غایت ہو سکتی ہے اسلئے یہاں کلمہ "او" مجازاً "حتیٰ" یا "الا ان" کے معنی پر محمول ہوگا اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ

اے نبی آپ کو کفار کے بارے میں بددعا کرنے یا شفاعت طلب کرنے کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو توبہ کی توفیق دے یعنی اگر اللہ نے ان کو توبہ کی توفیق دیدی تو آپ کو ان کیلئے شفاعت طلب کرنے کا حق حاصل ہوگا یا یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ ان کو عذاب دینے کا ارادہ کرے اگر اللہ تعالیٰ نے ان کو عذاب دینے کا ارادہ کیا تو آپ کو ان کے بارے میں بددعا کرنے کا حق حاصل ہوگا روایت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ سے یہ درخواست کی کہ وہ آپ کو کفار کے حق میں بددعا کرنے کی اجازت عنایت فرمائے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ اور بعض حضرات نے کہا ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ زخمی ہو گیا تھا تو صحابہ کرامؓ نے آپ سے یہ عرض کیا تھا کہ آپ ان کفار کے حق میں بددعا فرمائیں اس پر آپ نے انہیں جواب میں فرمایا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے مجھے لعنت کرنے والا بنا کر مبعوث نہیں فرمایا ہے بلکہ ایک داعی الی اللہ بنا کر مبعوث فرمایا ہے اور پھر آپ نے ان کے حق میں دعا کرتے ہوئے فرمایا خدایا میری قوم کو ہدایت فرمائیں کہ وہ میری بعثت اور اس کے مقاصد سے ناواقف ہے اسی موقع پر اس آیت کا نزول ہوا اور باری تعالیٰ نے ان کے حق میں بددعا کرنے یا ان کیلئے ہدایت کی دعا کرنے سے منع فرمایا اس آیت کے شان نزول میں اور بھی اقوال ہیں جن کو تفسیر کی کتابوں میں ذکر کیا گیا ہے۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ نے فرمایا کہ اس آیت سے متعلق ساری باتیں اصولیین کے طرز پر ہیں لیکن صاحب کشاف علامہ جار اللہ زمخشری نے اس آیت کے بارے میں فرمایا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول "او یتوب علیہم" باری تعالیٰ کے قول "لیقطع طرفا من الذین کفروا او یکبتہم" پر معطوف ہے اور اس کا قول "لیس لک من الامر شئ" معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان جملہ معترضہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کفار کے تمام امور کا مالک ہے لہٰذا وہ ان کو یا تو ہلاک کردے یا انھیں شکست دے یا ان پر توجہ فرمائے اگر وہ اسلام قبول کرلیں یا ان کو عذاب دے اگر وہ کفر پر اڑے رہیں۔ اور دیکھو یہاں بھی آپ کو ان کفار کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں ہے آپ کی حیثیت تو صرف ایک بندے کی ہے جس کی بعثت ان کفار کو ڈرانے کیلئے ہوئی ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اصولیین کی نظر صرف قول "لیس لک من الامر شئ" پر ہے چنانچہ انہوں نے قول "او یتوب علیہم" کو قول "لیس لک من الامر شئ" پر معطوف کرنے سے منع کردیا ہے اور پہلے کلام یعنی "لیقطع طرفا من الذین الآیۃ" کی طرف قطعاً توجہ نہیں فرمائی حالانکہ دونوں باتیں درست ہیں یعنی اہل اصول نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے اور صاحب کشاف نے جو کچھ بیان کیا وہ بھی درست ہے جیسا کہ آپ کی نظروں کے سامنے ہے لیکن محشی اس پر معترض ہے اسلئے کہ "لیقطع طرفا من الذین" سے لیکر "خائبین" تک واقعہ بدر کا بیان ہے جیسا کہ مفسرین کی رائے ہے کیونکہ اس میں کفار کی ایک

جماعت کے قتل اور ایک جماعت کے رسوا اور ذلیل ہونے کا بیان ہے اور یہ دونوں باتیں غزوہ بدر سے متعلق ہیں اور "لیس لک من الامر شئ الآیہ" واقعہ احد سے متعلق ہے اور یہ دونوں واقعات مختلف ہیں اور جب دونوں واقعات مختلف ہیں تو ایک کا دوسرے پر عطف کرنا کیسے درست ہوگا کیونکہ عطف کیلئے من وجہ اتحاد بھی ضروری ہے بہرحال صاحب کشاف کا "او یتوب علیہم" کو "لیقطع طرفا" پر معطوف کرنا کیسے درست ہوگا۔

وَحَتّٰی لِلْغَایَةِ کَاِلٰی یَعْنِیْ اَنَّ حَتّٰی وَاِنْ عُدَّتْ ھٰھُنَا فِیْ حُرُوْفِ الْعَطْفِ لٰکِنَّ الْاَصْلَ فِیْھَا مَعْنَی الْغَایَةِ کَاِلٰی بِاَنْ یَکُوْنَ مَا بَعْدَھَا جُزْءً لِمَا قَبْلَھَا کَمَا فِیْ اَکَلْتُ السَّمَکَةَ حَتّٰی رَأْسَھَا اَوْ غَیْرَ جُزْءٍ کَمَا فِیْ قَوْلِہٖ تَعَالٰی ھِیَ حَتّٰی مَطْلَعِ الْفَجْرِ وَاَمَّا عِنْدَ الْاِطْلَاقِ وَعَدَمِ الْقَرِیْنَةِ فَالْاَکْثَرُ عَلٰی اَنَّ مَا بَعْدَھَا دَاخِلٌ فِیْمَا قَبْلَھَا وَسَیَأْتِیْ تَفْصِیْلُہٗ فِیْ اِلٰی فِیْ مَوْضِعِھَا وَتُسْتَعْمَلُ لِلْعَطْفِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَةِ بِمُنَاسَبَةِ اَنَّ الْمَعْطُوْفَ یَعْقُبُ الْمَعْطُوْفَ عَلَیْہِ فِی الذِّکْرِ وَالْحُکْمِ کَمَا اَنَّ الْغَایَةَ تَعْقُبُ الْمُغَیَّا کَقَوْلِھِمْ اِسْتَنَّتِ الْفِصَالُ حَتَّی الْقَرْعٰی اَلْفِصَالُ جَمْعُ فَصِیْلٍ وَھُوَ وَلَدُ النَّاقَةِ وَالْاِسْتِنَانُ اَنْ یَرْفَعَ یَدَیْہِ وَیَطْرَحَھُمَا مَعًا فِیْ حَالَةِ الْعَدْوِ وَالْقَرْعٰی جَمْعُ قَرِیْعٍ وَھُوَ الْفَصِیْلُ الَّذِیْ لَہٗ بَثْرٌ اَبْیَضُ فَالْقَرْعٰی مَعْطُوْفٌ عَلَی الْفِصَالِ مَعَ قِیَامِ مَعْنَی الْغَایَةِ لِاَنَّہٗ کَانَ اَدْنٰی مِنَ الْفِصَالِ لَا یُتَوَقَّعُ الْاِسْتِنَانُ مِنْھَا وَھٰذَا مَثَلٌ یُضْرَبُ لِمَنْ یَتَکَلَّمُ مَعَ مَنْ لَا یَنْبَغِیْ اَنْ یَتَکَلَّمَ بَیْنَ یَدَیْہِ لِعُلُوِّ قَدْرِہٖ وَھٰذَا کُلُّہٗ فِی الْاَسْمَاءِ۔

ترجمہ: اور "حتی" "الی" کی طرح غایت کیلئے آتا ہے یعنی کلمہ "حتی" اگرچہ اس جگہ حروف عطف میں شمار کیا گیا ہے لیکن دراصل اس میں "الی" کی طرح غایت کے معنی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسا کہ "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں یا غیر جز ہوتا ہے جیسے باری تعالی کے قول "ھی حتی مطلع الفجر" میں۔ اور اطلاق اور عدم قرینہ کے وقت اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اس کے مقام پر آ جائیگی اور کلمہ "حتی" غایت کے معنی کے قیام کیساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس مناسبت کی وجہ کر ذکر اور حکم میں معطوف، معطوف علیہ کے بعد آتا ہے جیسا کہ غایت، مغیا کے بعد آتی ہے۔ جیسے عربوں کا قول اونٹ کے بچوں نے جست لگائی یہاں تک کہ کمزور بچوں نے بھی۔ الفصال فصیل کی جمع ہے۔ اور وہ اونٹ کا بچہ ہے اور استنان یہ ہے کہ بچہ دوڑتے وقت اپنے اگلے دونوں پیروں کو

بادشاہ نے بھیڑیوں کو ایک ساتھ ڈال دیے اور [illegible] . قربان کی تیغ سے زندہ وہ بچہ ہے جس کا [illegible] کی
وجہ سے معلوم ہو جیسا ہے "غایت" کے معنی کیسے ثابت ہوا انعامات پر معطوف ہے کیونکہ قربانی
نقصان کی بہ نسبت کم مرتبہ ہیں ان اسے کرنے کی توقع نہیں کی جاتی ہے اور یہ ایک محاورہ ہے جو
اس شخص کے سامنے بولا جاتا ہے جو ایسے شخص سے کلام کرتا ہے جس کے سامنے اس کی بلندی رتبہ
کے سبب اس کیلئے کلام کرنا مناسب نہیں ہے اور یہ سب زبانیں اسماء ہیں.

تشریح:- فاضل مصنف نے فرمایا جس طرح کلمہ "الی" غایت کیلئے آتا ہے اسی طرح کلمہ "حتی" بھی غایت کیلئے آتا ہے یعنی "حتی" کا اصل استعمال اگرچہ حروف عطف میں سے ہے لیکن اس میں غایت کے معنی حقیقی ہیں جیسا کہ "الی" میں غایت کے معنی حقیقی ہیں اس طور پر کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہوتا ہے جیسے "اکلت السمکۃ حتی راسہا" میں "راس" سمکہ کا جز ہے اور "کل سمکہ" کی غایت اور انتہاء راس سمکہ ہے یعنی مچھلی کو کھایا اس کے سر تک یعنی سر کو بھی کھالیا یا "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز نہیں ہوتا ہے جیسے "حتی مطلع الفجر" میں "مطلع الفجر" "لیلۃ القدر" کا جز نہیں ہے یعنی لیلۃ القدر میں پوری کی رات امن رہتا ہے اور طلوع فجر چونکہ لیلۃ القدر کا جز نہیں ہے اسلئے یہ امن طلوع فجر سے پہلے تک ختم ہو جاتا ہے.

شارح کہتے ہیں کہ کلمہ "حتی" جب بغیر کسی قید اور قرینہ کے ہو تو اکثر نحویوں کی رائے یہ ہے کہ "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کے حکم میں داخل ہوتا ہے اور کلمہ "الی" کی تفصیل عنقریب اپنے مقام پر آئے گی اور بعض حضرات نے کہا کہ "حتی" کا مابعد "حتی" کے ماقبل کے حکم میں مطلقاً داخل نہیں ہوتا ہے اور مبرد کی رائے یہ ہے کہ اگر "حتی" کا مابعد اس کے ماقبل کا جز ہو تو مابعد ماقبل کے حکم میں داخل ہوگا ورنہ نہیں. الغرض "حتی" کے حقیقی معنی غایت کے ہیں اور کبھی اتفاقاً "حتی" غایت کیساتھ ساتھ عطف کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے مگر یہ استعمال مجازی ہوگا اور معنی حقیقی (غایت) اور معنی مجازی (عطف) کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ جس طرح ذکر اور حکم میں غایت مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہذا اس مناسبت کی وجہ سے "حتی" کو مجازاً عطف کیلئے استعمال کرنا درست ہوگا جیسے "جاءنی القوم حتی زید" لیکن زید یا تو قوم کا افضل آدمی ہے یا ارذل ترین ہے. بہرحال اس میں غایت بننے کی صلاحیت موجود ہے اور مطلب یہ ہے کہ قوم آگئی حتی کہ زید جس کے افضل قوم یا ارذل قوم ہونے کی وجہ سے آنے کی توقع نہیں تھی وہ بھی پہنچ گیا. جس میں "حتی" غایت کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے مستعمل ہے یعنی قوم بھی آگئی اور زید بھی آگیا.

لیکن اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ جب "حتی" کو غایت کے معنی کے ساتھ ساتھ عطف کیلئے استعمال کیا جائے گا تو حقیقت اور مجاز یعنی غایت اور عطف کو جمع کرنا لازم آئے گا حالانکہ

دوسری صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ عورتیں نکلیں یہاں تک کہ ان میں جو سب سے ارذل اور گھٹیا تھی وہ بھی نکل آئی۔ پہلی صورت میں ترقی من الارذل الی الاعلیٰ ہوگی اور دوسری صورت میں تنزل من الاعلیٰ الی الارذل ہوگا۔ بہر حال "خروج نساء" میں "خروج جندہ" تک ممتد اور دراز ہونے کی صلاحیت موجود ہے اور "خروج جندہ" اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ "خروج نساء" "خروج جندہ" پر منتہی ہو جائے۔ الغرض جب یہ دونوں شرطیں ایک ساتھ موجود ہوں تو کلمۂ "حتیٰ" فعل میں غایت کیلئے ہوگا یعنی کلمۂ "حتیٰ" فعل پر داخل ہوگا اور غایت کے معنی پر دلالت کرے گا۔ اور اگر غایت کی بیان کردہ علامت درست نہ ہو تو کلمۂ "حتیٰ" "لام کی" کے معنی "مجازاً" کیلئے ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اگر غایت کی دونوں شرطیں موجود نہ ہوں یا کوئی ایک شرط موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کلمۂ "حتیٰ" "لام کی" کے معنی میں سببیت کیلئے ہوگا یعنی کلام کا اول حصہ سبب ہوگا اور دوسرا مسبب ہوگا کیونکہ غایت اور مجازات (سببیت) کے درمیان ایک گونہ مناسبت پائی جاتی ہے اس طور پر کہ وہ فعل جو سبب ہے جزاء اور مسبب کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ مغیا، غایت کے موجود ہونے سے منتہی اور ختم ہو جاتا ہے اور جب مناسبت موجود ہے تو غایت کے معنی درست نہ ہونے کی صورت میں کلمۂ "حتیٰ" کو مجازاً مجازات اور سببیت کیلئے مستعار لیا جا سکتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ اگر کلمۂ "حتیٰ" کا مجازات کیلئے ہونا بھی متعذر ہو جائے یعنی اگر سببیت بھی متعذر ہو جائے تو اس صورت میں کلمۂ "حتیٰ" مجازاً محض عطف کیلئے ہوگا اور اس کے حقیقی معنی غایت کا بالکل لحاظ نہ کیا جائے گا۔ اور اس وقت حقیقت اور مجاز کے درمیان مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح غایت، مغیا کے بعد آتی ہے اسی طرح معطوف معطوف علیہ کے بعد آتا ہے لہذا اس صورت میں کلمۂ "حتیٰ" "فا" یا "ثم" کے معنی میں ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ کلمۂ "حتیٰ" کا عطف محض کیلئے مستعار ہونا ایسا استعارہ ہے جس کو فقہاء کرام نے ایجاد کیا ہے کلام عرب میں اس طرح کے استعارہ کی کوئی مثال موجود نہیں ہے۔ اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جب لغت عرب اور عرف میں کلمۂ "حتیٰ" عطف محض کیلئے مستعمل نہیں ہے تو فقہاء کیلئے کلمۂ حتیٰ کو عطف محض کیلئے مستعار لینے اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کو متفرع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ کلمۂ "حتیٰ" کو عطف محض کیلئے مستعار لینا امام محمدؒ سے منقول ہے اور لغت عرب کے سلسلہ میں امام محمدؒ کا قول مستند ہوتا ہے لہذا اس استعارہ میں بھی امام محمدؒ کا قول مستند ہوگا اور اس استعارہ پر احکام شرعیہ کا متفرع کرنا درست ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ الفاظ سے معانی

حاصل کرنے میں شمار کرنا ہے پر تقدم حاصل ہے لہٰذا شمار کے مقابلہ میں نکاح کا اعتبار نہ ہوگا۔

ثُمَّ ذَكَرَ أَمْثِلَةَ كُلٍّ مِنَ الثَّلٰثَةِ مِنَ الْفِقْهِ فَقَالَ وَعَلٰى هٰذَا الْأَصْلِ مَسَائِلُ الزِّيَادَاتِ أَيْ عَلٰى
هٰذِهِ الْقَوَاعِدِ الثَّلٰثَةِ الْمَذْكُوْرَةِ فِي الزِّيَادَاتِ كَإِنْ لَمْ أَضْرِبْكَ حَتّٰى
تَصِيْحَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْغَايَةِ أَيْ بِمَعْنٰى إِلٰى فَإِنَّ ضَرْبَ الْمُخَاطَبِ أَمْرٌ
يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُوْنَ مُمْتَدًّا إِلَى الصِّيَاحِ وَالصِّيَاحُ يَصْلُحُ انْتِهَاءً لَهُ لِهَيَجَانِ الرَّحْمَةِ
أَوْ بِخَوْفٍ مِنْ أَحَدٍ بِأَنْ تَرَكَ الضَّرْبَ قَبْلَ الصِّيَاحِ أَوْ لَمْ يَضْرِبْهُ أَصْلًا حَنِثَ

ترجمہ:۔ پھر مصنفؒ نے ان تینوں قواعد میں سے ہر ایک کی مثال فقہ سے ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا اور اسی کے مطابق زیادات کے مسائل ہیں یعنی انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں جیسے اگر میں تجھے نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخ مارے تو میرا غلام آزاد ہے یہ اس غایت کی مثال ہے جو الیٰ کے معنی میں ہے کیونکہ مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو چیخنے تک ممتد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور چیخنا اس بات کی صلاحیت رکھتا ہے کہ وہ ضرب کیلئے منتہیٰ ہو جائے۔ رحمت کے جوش مارنے کی وجہ سے یا کسی سے ڈر کی بنا پر پس اگر اس نے چیخنے سے پہلے مارنا ترک کر دیا یا بالکل نہ مارا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

تشریح:۔ شارحؒ نے فرمایا کہ مذکورہ قواعد یعنی غایت بمعنی الیٰ، مجازات، اور عطف محض کیلئے "کا" ان میں سے ہر ایک کی مثال فاضل مصنف نے فقہ سے پیش کی ہے چنانچہ مصنف نے کہا کہ انہیں قواعد ثلثہ کے مطابق وہ مسائل ہیں جو زیادات میں مذکور ہیں۔ پس غایت جو بمعنی الیٰ ہے کی مثال یہ ہے کہ ایک شخص نے کسی کو مخاطب کر کے کہا "ان لم اضربک حتی تصیح فعبدی حر" اگر میں تجھ کو نہ ماروں یہاں تک کہ تو چیخنے لگے تو میرا غلام آزاد ہے یعنی میں تیرے چیخنے تک تجھ کو ضرور ماروں گا۔ اس مثال میں مصنف نے عدم ضرب حتی الصیاح کو غلام کی آزادی کیلئے شرط قرار دیا ہے لہٰذا اگر حالف نے چیخنے سے پہلے ہی ضرب کو ترک کر دیا یا اس کو بالکل نہ مارا تو دونوں صورتوں میں چونکہ عدم ضرب حتی الصیاح کی شرط موجود ہے اسلئے ان دونوں صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس مثال میں غایت کی دونوں علامتیں چونکہ موجود ہیں اسلئے یہاں لفظ "حتی" غایت کیلئے "الیٰ" کے معنی میں ہوگا کیونکہ ضرب یعنی مخاطب کو مارنا ایسا امر ہے جو مخاطب کے چیخنے تک ممتد ہو سکتا ہے اور چیخنا ضرب کی انتہا ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کی وجہ سے مارنا ختم ہو جائے یا تو اسلئے کہ چیخنے کی وجہ سے مارنے والا رقیق ہو جائے گا اور چیخنے پر وہ مارنا ختم کر دے گا اور یا کسی کے ڈر کی وجہ سے مارنا ختم کر دے گا

پاس نہ آؤں یہاں تک کہ تجھ کو صبح کا کھانا کھلاؤں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی تغدیہ کیلئے میں تیرے پاس ضرور آؤں گا
پس حالف نے غلام کی آزادی کیلئے تغدیہ کے واسطے نہ آنے کو شرط قرار دیا ہے چنانچہ حالف اگر مخاطب
کے پاس نہ آیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے حالف حانث ہو جائے گا اور اس کا غلام آزاد ہو جائے
گا نیز اگر حالف مخاطب کے پاس آیا لیکن مخاطب نے اس کو کھانا نہیں کھلایا تو وہ حانث نہ ہوگا اور
اس کا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ حالف تو مخاطب کے پاس تغدیہ کیلئے آیا تھا لیکن تغدیہ یعنی کھانا کھلانا
مخاطب کا فعل ہے متکلم کا اس میں کوئی اختیار نہیں ہے اسلئے یہی کہا جائے گا کہ غلام آزاد ہونے کی
شرط یعنی عدم اتیان للتغدی موجود نہیں ہے اور جب شرط موجود نہیں ہے تو حالف حانث نہ ہوگا
اور نہ اس کا غلام آزاد ہوگا۔

وَإِنْ لَمْ آتِكَ حَتّٰى أَتَغَدّٰى عِنْدَكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ هٰذَا مِثَالٌ لِلْعَطْفِ الْمَحْضِ بَعْدَ عَدَمِ اسْتِقَامَةِ الْمُجَازَاةِ لِأَنَّ التَّغْدِيَةَ فِيْ هٰذِهِ الْأَمْثَالِ فِعْلُ الْمُتَكَلِّمِ كَالْإِتْيَانِ وَالْإِنْسَانُ لَا يُجَازِيْ نَفْسَهُ فِي الْعَادَةِ وَلِهٰذَا قِيْلَ اُدْخُلِ الْجَنَّةَ بِصِيْغَةِ الْمَجْهُوْلِ لَا بِصِيْغَةِ الْمَعْرُوْفِ فَتَعَيَّنَ أَنْ تُجْعَلَ مُسْتَعَارَةً لِلْعَطْفِ فَكَأَنَّهُ قِيْلَ إِنْ لَمْ آتِكَ فَلَمْ أَتَغَدَّ عِنْدَكَ فَعَبْدِيْ حُرٌّ فَإِنْ لَمْ يَأْتِهِ أَوْ أَتَاهُ وَلَمْ يَتَغَدَّ أَوْ أَتَاهُ وَتَغَدّٰى مُتَرَاخِيًا عَنِ الْإِتْيَانِ يَحْنَثُ لِأَنَّ الْأَقْرَبَ فِيْ هٰذِهِ الْاِسْتِعَارَةِ حَرْفُ الْفَاءِ وَإِذَا جُعِلَتْ بِمَعْنَى الْفَاءِ لَا يَسْتَقِيْمُ التَّرَاخِيْ وَقِيْلَ جَعْلُهُ بِمَعْنَى الْوَاوِ أَنْسَبُ لِأَنَّ الْمُعْتَبَرَ فِي الْاِسْتِعَارَةِ الْاِتِّصَالُ مَعْنًى وَهُوَ فِي الْوَاوِ أَكْثَرُ وَلٰكِنَّهُمْ يَتَكَلَّمُوْنَ فِيْ أَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُوْنَ قَوْلُهُ أَتَغَدّٰى بِإِسْقَاطِ الْيَاءِ لِيَكُوْنَ مَجْزُوْمًا مَعْطُوْفًا عَلٰى آتِكَ وَقِيْلَ لَا بَأْسَ بِهِ لِأَنَّ مَا قُلْنَا بَيَانُ حَاصِلِ الْمَعْنٰى لَا بَيَانُ تَقْدِيْرِ الْإِعْرَابِ وَرُبَّمَا يُتَوَهَّمُ أَنَّهُ مَعْطُوْفٌ عَلَى النَّفْيِ دُوْنَ الْمَنْفِيِّ فَسَاقِطٌ لَا عِبْرَةَ بِهِ كَمَا لَا يَخْفٰى۔

ترجمہ: اور "ان لم آتک حتی اتغدی عندک فعبدی حر" یہ عطف محض کی مثال ہے کیونکہ
مجازات درست نہیں ہے اسلئے کہ اس مثال میں تغدیہ متکلم کا فعل ہے جیسا کہ اتیان اور انسان
عادۃً خود اپنی ذات کو بدلہ نہیں دیتا ہے اسی وجہ سے "اُدخلوا الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ
کہا گیا ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ پس یہ بات متعین ہو گئی کہ کلمہ "حتی" کو عطف کیلئے مستعار

لیا گیا ہے گویا کہ کہا گیا "ان لم آتک حتی تغدینی فعلی کذا فعبدی حر" یعنی اگر متکلم مخاطب کے پاس نہ آئے یا مخاطب کے پاس آیا اور دیکھا کہ انہیں کھلایا، پس اس کے پاس آیا اور آنے کے بعد دوپہر کا کھانا کھایا تو حانث ہو جائے گا کیونکہ اس استعارہ میں حرف فا ذکر اقرب ہے لیکن جب کلمہ "حتی" کو "فا" کے معنی میں کر دیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی۔ اور کہا گیا کہ "حتی" کا "ثم" کے معنی میں ہونا زیادہ مناسب ہے کیونکہ استعارہ کو جائز کرنے والا اتصال ہے اور وہ "ثم" میں زیادہ ہے۔ لیکن ہمارا کہنا یہ ہے کہ کلام کرنے میں اکثر ضروری ہے کہ اس کا قول "تغدینی" الف گرا کر ہو تاکہ "آتک" پر معطوف ہو سکے اور کہا گیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ حاصل معنی کا بیان ہے نہ کہ تقدیر اعراب کا بیان۔ اور یہ جو وہم کیا جاتا ہے کہ "التغدی" "حتی" کے بعد مذکور ہے نہ کہ "حتی" پر ایک کمزور بات ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح: مصنف نے کہا کہ اگر کسی نے کہا "ان لم آتک حتی تغدینی فعبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے پاس تغدی نہ کی تو میرا غلام آزاد ہے۔ تو یہ عطف محض کی مثال ہوگی یعنی اس مثال میں کلمہ "حتی" عطف محض کیلئے ہوگا اور عطف محض کیلئے اسلئے ہوگا کہ یہاں مجازات کے سببیت کے معنی درست نہیں ہیں اور مجازات کے معنی اسلئے درست نہیں ہیں کہ اس مثال میں تغدیہ بھی متکلم کا فعل ہے اور اتیان بھی متکلم کا فعل ہے اور انسان نادرۃً خود اپنی ذات کو جزا نہیں دے سکتا ہے جیسے کہ بعض حضرات نے کہا کہ "اسلمت حتی ادخل الجنۃ" مجہول کے صیغہ کیساتھ ہے نہ کہ معروف کے صیغہ کیساتھ کیونکہ معروف کی صورت میں اسلام اور دخول جنت دونوں متکلم کے فعل ہو جاتے اور متکلم کا اپنے اسلام پر خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا۔ اور معنی یہ ہوتے کہ میں اسلام لایا تاکہ جنت میں داخل ہوں حالانکہ یہ درست نہیں ہے اور مجہول کی صورت میں ترجمہ یہ ہوگا میں اسلام لایا تاکہ مجھ کو جنت میں داخل کیا جائے یعنی اس صورت میں اسلام متکلم کا فعل ہوگا اور اس پر جزا دینا یعنی جنت میں داخل کرنا اللہ کا فعل ہوگا اور یہ بالکل درست ہے بہرحال مذکورہ مثال میں اتیان اور تغدی چونکہ دونوں متکلم کے فعل ہیں اور "حتی" کو مجازات پر محمول کرنے کی صورت میں انسان کا خود اپنی ذات کو جزا دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ درست نہیں ہے اسلئے یہاں کلمہ "حتی" کا عطف محض کیلئے مستعمل ہونا متعین ہوگا اور گویا یوں کہا گیا "ان لم آتک ثم لم اتغد عندک فعبدی حر" یعنی اگر میں تیرے پاس نہ آیا پھر تیرے ساتھ کھانا نہ کھایا تو میرا غلام آزاد ہے۔ مراد یہ ہے کہ میں ضرور آؤں گا اور پھر تغدی کروں گا لیکن غلام آزاد ہونے کی شرط عدم اتیان اور اس کے بعد متصلاً عدم تغدی ہے یعنی متکلم کا نہ آنا اور اس کے فوراً بعد نہ کھانا حریت کی شرط ہے، چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آگیا اور اس کے بعد متصلاً تغدی بھی کرلی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی۔

اور غلام آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر متکلم نہ آیا یا آیا لیکن تغدی نہیں کی یا متکلم مخاطب کے پاس آیا اور پھر کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو ان تمام صورتوں میں متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔
شارح کہتے ہیں کہ اگر متکلم مخاطب کے پاس آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں متکلم اس لئے حانث ہوگا کہ اس استعارہ میں اقرب حرف "فا" ہے اور "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا اقرب ہے کیونکہ "حتی" غایت کیلئے آتا ہے اور "فا" تعقیب کے لئے۔ لہٰذا "فا" سے اور تعقیب کے معنی غایت کے معنی سے قریب تر ہیں اس طور پر کہ جس طرح غایت مغیا کے فوراً بعد آتی ہے اسی طرح "فا" کا مابعد بھی اس کے ماقبل کے فوراً بعد متحقق ہوتا ہے بہرحال "حتی" کو "فا" کے معنی میں لینا زیادہ قریب ہے اور جب یہاں "حتی" کو "فا" کے معنی میں لے لیا گیا تو تراخی درست نہ ہوگی بلکہ آنے کے فوراً بعد تغدی کرنا لازم ہوگا چنانچہ اگر آنے کے بعد تغدی میں دیر ہوگئی تو شرط پائے جانے کی وجہ سے متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ اس جگہ "حتی" کو "واو" کے معنی میں لینا زیادہ مناسب ہے کیونکہ استعارہ کو جائز کرنے والی چیز اتصال ہے اور اتصال "واو" کی صورت میں زیادہ ہے اس صورت میں عدم اتیان اور عدم تغدی حریت کیلئے شرط ہوں گے۔ چنانچہ اگر متکلم مخاطب کے پاس نہیں آیا یا مخاطب کے پاس آیا مگر تغدی نہیں کی تو شرط پائی گئی لہٰذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ آیا اور کچھ دیر کے بعد تغدی کی تو اس صورت میں شرط نہیں پائی گئی کیونکہ دونوں فعل (اتیان اور تغدی) جن کے عدم کو شرط قرار دیا گیا تھا دونوں موجود رہیں لہٰذا اس صورت میں متکلم حانث ہو جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے کہا ہے کہ "تتغدی" کے "الف" کو گرا کر لکھنا اور پڑھنا ضروری ہے تاکہ "تتغدی" "لم تأتنی" پر معطوف ہو کر مجزوم ہو سکے۔ اور بعض نے کہا کہ "تتغدی" کے پر معطوف ہونے کے باوجود الف کیساتھ پڑھنے لکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ہم نے استعارہ سے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ دراصل حاصل معنی کا بیان ہے اعراب کی تقدیر و تعیین کا بیان نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فقہاء وغیرہ اعراب کی طرف توجہ نہیں کرتے ہیں ان کی نظر تو صرف کلام کے مقصد کی طرف ہوتی ہے اگرچہ اعراب کے اعتبار سے عبارت غلط ہی کیوں نہ ہو مثلاً اگر کوئی شخص کسی مرد سے "زنیتِ" (بکسر التاء) کہہ دے تو اس پر حد قذف واجب ہو جائے گی حالانکہ قاذف نے مرد کو خطاب کیا ہے اور صیغہ مؤنث کا استعمال کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ تغدی میں حالت جزم میں حرف علت کا سلامت رہنا بھی عرب کی ایک لغت ہے لہٰذا مجزوم ہونے کے باوجود "تتغدی" کا الف ساقط نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض حضرات کا یہ خیال کہ "تعدی" نفی یعنی "لم آتک" پر معطوف ہے اور منفی یعنی "آتک" پر معطوف نہیں ہے تو ان کا یہ خیال ساقط اور غیر معتبر ہے کیونکہ اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر میں تیرے پاس نہ آؤں اور تیرے پاس تعدی کروں تو میرا غلام آزاد ہے یعنی اگر اتیان معدوم ہو اور تیرے پاس تعدی موجود ہو تو میرا غلام آزاد ہے حالانکہ یہ معنی بالکل فاسد ہیں کیونکہ بغیر آئے مخاطب کے پاس اس کا تعدی کیسے ممکن ہو سکتی ہے

وَمِنْهَا حُرُوْفُ الْجَرِّ وَهُوَ مَعْطُوْفٌ عَلٰى مَضْمُوْنِ اَنَّهَا مِنْ قَبِيْلِ مَا ذُكِرَ اَوَّلًا
مِنْهَا حُرُوْفُ الْعَطْفِ ثُمَّ بَعْدَ الْفَرَاغِ عَنْهَا عَطَفَ هٰذَا عَلَيْهِ. قَالَ الْبَاءُ لِلْاِلْصَاقِ
لِمَا دَخَلَ عَلَيْهِ الْبَاءُ اَيْ هُوَ الْمُلْصَقُ بِهِ هٰذَا هُوَ اَصْلُهُ فِي اللُّغَةِ وَالْبَوَاقِيْ مَجَازٌ
فِيْهَا وَيَصْحَبُهُ الْاَثْمَانُ حَتّٰى لَوْ قَالَ بِعْتُ مِنْكَ هٰذَا الْعَبْدَ بِكُرٍّ مِنْ
حِنْطَةٍ جَيِّدَةٍ يَكُوْنُ الْكُرُّ ثَمَنًا فَيَصِحُّ الْاِسْتِبْدَالُ بِهِ لِاَنَّهُ لَمَّا كَانَ مَدْخُوْلَ
الْبَاءِ عُلِمَ اَنَّهُ كَانَ الْعَبْدُ مَبِيْعًا وَالْكُرُّ الْحِنْطَةُ ثَمَنًا فَيَكُوْنُ الْبَيْعُ حَالًّا وَيَصِحُّ
اِسْتِبْدَالُ الْكُرِّ الْحِنْطَةِ بِكُرٍّ آخَرَ قَبْلَ الْقَبْضِ اِذْ يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ فِي الثَّمَنِ
قَبْلَ الْقَبْضِ وَلَوْ كَانَ مَبِيْعًا لَمْ يَجُزْ ذٰلِكَ بِخِلَافِ مَا اِذَا اُضِيْفَ الْعَقْدُ اِلَى
الْكُرِّ بِاَنْ قَالَ اشْتَرَيْتُ مِنْكَ كُرًّا مِنْ حِنْطَةٍ بِهٰذَا الْعَبْدِ حَيْثُ يَكُوْنُ هٰذَا
الْعَقْدُ عَقْدَ السَّلَمِ اِذِ الْعَبْدُ ثَمَنٌ لِاَنَّهُ مَوْجُوْدٌ فَيَلْزَمُهُ فِي الْمَجْلِسِ
وَالْكُرُّ غَيْرُ مُعَيَّنٍ فَيَكُوْنُ مَبِيْعًا فَلَا بُدَّ فِيْهِ اَنْ تُوْجَدَ شَرَائِطُ
السَّلَمِ حَتّٰى يَصِحَّ فَلَا يَجُوْزُ اسْتِبْدَالُهُ اِذْ لَا يَجُوْزُ الْاِسْتِبْدَالُ
فِي الْمُسْلَمِ فِيْهِ.

ترجمہ:- اور حروف معانی کے قبیل سے حروف جر ہیں یہ کلام سابق کے مضمون پر معطوف ہے گویا مصنف نے اولاً یہ کہا حروف معانی کے قبیل سے حروف عطف ہیں۔ پھر ان سے فارغ ہو کر ان حروف جر کو ان حروف عطف پر معطوف کیا۔ "با" الصاق کیلئے ہے یعنی جس پر "با" داخل ہوگی وہ ملصق بہ ہوگا لغوی اعتبار سے الصاق یہی "با" کی اصل ہے اور باقی تمام معانی اس کے مجازی ہیں اور حرف "با" اثمان پر داخل ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے کہا "بعت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة" تو کُر ثمن ہوگا اور اس سے استبدال درست ہوگا کیونکہ جب "با" کا مدخول ثمن ہوگا تو غلام مبیع اور گندم کا کُر ثمن ہوگا لہذا بیع حال ہو جائے گی اور گندم کے ایک کُر کو

جو کے ایک کر کے بدلے قبضہ کرنے سے پہلے بدلنا درست ہوگا کیونکہ قبضہ کرنے سے پہلے ثمن میں استبدال
جائز ہے اور اگر کر مبیع ہوتا تو یہ استبدال جائز نہ ہوتا۔ اس کے برخلاف جب متکلم، عقد کو کر کی طرف
منسوب کرے بایں طور کہ "اشتریت منک کرا من حنطۃ بھذا العبد" کہے تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اسلئے کہ
غلام مشار الیہ موجود ہے پس مشتری وہ غلام بائع کو اسی مجلس میں سپرد کر دے اور کر غیر معین ہے لہذا
گندم کا کر مبیع غیر معین ہونے کی بنا پر مسلم فیہ ہوگا پس اس میں سلم کی تمام شرطوں کا پایا جانا ضروری ہوگا تاکہ سلم درست
ہوسکے اور کر کا استبدال ناجائز ہوگا کیونکہ مسلم فیہ میں استبدال جائز نہیں ہے۔

تشریح:۔ ماسبق میں حروف کی دو قسمیں بیان کی گئی تھیں (۱) حروف مبانی (۲) حروف معانی،
پھر حروف معانی کی دو قسمیں بیان کی گئیں تھیں (۱) عاملہ (۲) غیر عاملہ۔ اب تک حروف معانی غیر
عاملہ یعنی حروف عطف کا بیان تھا اور اب یہاں سے حروف معانی عاملہ یعنی حروف جر کا بیان شروع
کیا جا رہا ہے پس متن کی یہ عبارت "منھا حروف الجر" سابقہ کلام کے مضمون پر معطوف ہے گویا یوں کہا
گیا تھا "منھا حروف العطف" اس سے فراغت کے بعد اس پر عطف کرتے ہوئے "منھا حروف الجر"
کہا گیا ہے۔ حروف جر کو حروف جر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جر کے معنی کھینچنے کے ہیں اور یہ حروف بھی
فعل کے معانی کو کھینچ کر اسم تک پہنچا دیتے ہیں۔

مصنف کہتے ہیں کہ حروف جر میں سے ایک حرف "با" ہے اور "با" الصاق کیلئے آتا ہے الصاق
خواہ حقیقۃً ہو جیسے "بہ داء" خواہ مجازاً ہو جیسے "مررت بزید" الصاق کہتے ہیں ایک شئی کا دوسری شئی
کے ساتھ متعلق اور متصل ہونا بہرحال کلمہ "با" جس پر داخل ہوگا وہ ملصق بہ اور جس کے ساتھ اتصال ثابت
ہوگا اور طرف آخر ملصق (جس کا اتصال پیدا ہوگا)۔

شارح کہتے ہیں کہ الصاق کلمہ "با" کے حقیقی اور لغوی معنی ہیں اور اس کے علاوہ جس قدر معانی
ہیں وہ سب مجازی ہیں مثلاً (۱) "با" کا استعانت کیلئے ہونا جیسے "کتبت بالقلم" (۲) "با" کا ظرفیت کے
لئے ہونا جیسے "صلیت بالمسجد" (۳) تعلیل کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ظلمتم انفسکم باتخاذکم العجل"
(۴) مقارنت کیلئے ہونا جیسے "اشتریت الفرس بسرجہ" (۵) قسم کیلئے ہونا جیسے "باللہ لافعلن کذا"
(۶) تعدیہ کیلئے ہونا جیسے "ذھب اللہ بنورھم" (۷) مقابلہ کیلئے ہونا جیسے "اشتریت العبد بالفرس"
(۸) زیادت کیلئے ہونا جیسے باری تعالیٰ کا قول "ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ"

مصنف نے فرمایا کہ کلمہ "با" ثمن پر داخل ہوتا ہے لیکن جو "با" ثمن پر داخل ہوتا ہے وہ "با"
مقابلہ کیلئے ہوتا ہے البتہ مقابلہ میں بھی الصاق کے معنی بھی متحقق ہو جاتے ہیں اسی وجہ سے کہا گیا کہ مقابلہ
بھی الصاق ہی کی طرف راجع ہے چنانچہ اگر کسی نے کہا "اشتریت منک ھذا العبد بکر من حنطۃ جیدۃ" یعنی میں
نے تجھ سے ایک کر عمدہ گندم کے بدلے اس غلام کو خریدا تو گندم کا یہ کر ثمن اور غلام مبیع ہوگا کیونکہ

اس مثال میں "کر" "با" کا مدخول ہے اور "با" کا مدخول ثمن ہوتا ہے لہٰذا گندم کا ایک کر ثمن ہوگا، اور جب گندم کا ایک کر ثمن ہے تو طرف آخر یعنی غلام مبیع ہوگا اور یہ بیع حالی ہوگی یعنی بیع سلم نہ ہوگی۔ اور مشتری ایک کر گندم پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر ایک کر جو کے ساتھ اس کا تبادلہ کرلے یعنی ایک کر گندم کے عوض ایک کر جو لے لے تو یہ تبادلہ درست ہے کیونکہ اس مثال میں ایک کر گندم ثمن ہے اور ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز ہے ہاں اگر ایک کر گندم، مبیع ہوتا تو قبضے سے پہلے اس کا تبادلہ جائز نہ ہوتا کیونکہ مبیع پر قبضہ کے بغیر اس کا تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر عقد کو گندم کے کر کی طرف منسوب کیا جاتا اور یوں کہا جاتا "اشتریت منک کرّا من حنطة بهذا العبد" میں نے تجھ سے ایک کر گندم اس غلام کے بدلے میں خریدا تو یہ عقد، عقد سلم ہوتا، اور موجل کو معجل کے عوض چند شرطوں کے ساتھ فروخت کرنے کا نام سلم ہے۔ عقد سلم میں مبیع، مسلم فیہ کہلاتی ہے، ثمن، راس المال، بائع، مسلم الیہ، اور مشتری، رب السلم کہلاتا ہے پس اس عقد میں غلام، راس المال اور گندم کا ایک کر مسلم فیہ ہوگا۔ اور راس المال یعنی غلام چونکہ مشار الیہ ہے اور موجود ہے اور راس المال کا مجلس عقد میں سپرد کرنا بھی ضروری ہے اسلئے رب السلم (مشتری) اس غلام کو مجلس ہی میں مسلم الیہ (بائع) کے حوالہ کردے۔ اور کر غیر معین ہے لہٰذا مبیع (مسلم فیہ) غیر معین ہوئی اور غیر معین ہونے کی وجہ سے مسلم الیہ کے ذمہ میں دین ہوگی بہرحال جب اس عقد میں راس المال اور مسلم فیہ دونوں موجود ہیں تو یہ عقد، عقد سلم ہوگا اور اس کو صحیح کرنے کیلئے تب عقد میں مذکورہ تمام شرائط سلم کا پایا جانا ضروری ہوگا۔ اور گندم کا ایک کر چونکہ مسلم فیہ ہے اور قبضے کے بغیر مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں ہے اسلئے اس صورت میں ایک کر گندم کا تبادلہ جائز نہ ہوگا۔

فائدہ: ایک کر، ساٹھ قفیز کا ہوتا ہے اور ایک قفیز، آٹھ مکوک کا ہوتا ہے اور ایک مکوک ڈیڑھ صاع کا ہوتا ہے۔ اس حساب سے ایک قفیز بارہ صاع کا ہوگا اور ایک کر سات سو بیس صاع کا ہوگا۔ اور ایک صاع موجودہ زمانے کے حساب سے تین کلو دو سو چھیاسٹھ گرام کا ہوتا ہے لہٰذا ایک مکوک چار کلو آٹھ سو ننانوے گرام کا ہوگا۔ اور ایک قفیز انتالیس کلو ایک سو بانوے گرام کا ہوگا اور ایک کر دو ہزار تین سو اکاون کلو پانچ سو بیس گرام کا ہوگا۔ جمیل

ثم قال ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق اي على الخبر الواقع في نفس الامر وذلك لان الباء لما كانت للالصاق كان المعنى ان اخبرتني خبرا ملصقا بقدوم فلان ولا يكون ملصقا بالقدوم الا اذا

کیونکہ اس کلام میں حرف "با" موجود نہیں ہے اور استثناء درست نہیں ہے کیونکہ اذن، خروج
کا اسم جنس نہیں ہے لہٰذا کلمہ "الا" غایت کے معنی میں ہوگا اور غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے
بس ایک مرتبہ اذن کے پائے جانے کی وجہ سے خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی اور اس پر یہ
اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ غایت کا مقدر ماننا تکلف ہے اور اولیٰ حرف "با" کو مقدر ماننا ہے پس
معنی یہ ہوں گے "الا خروجا بان آذن لک" پھر اس کلام کا اور اس کے قول "الا باذنی" کا مآل ایک
ہی ہوگا اور ہر خروج کیلئے تکرار اذن مشروط ہوگا۔ یا یہ کہا جائے کہ مضارع "ان" کے ساتھ مصدر کی تاویل
میں ہے اور مصدر کبھی حین اور وقت واقع ہوتا ہے جیسے کہا جاتا ہے "آتیک خفوق النجم" یعنی
وقت خفوق، پس معنی یہ ہوں گے تو کسی وقت نہیں نکلے گی مگر اذن کے وقت لہٰذا ہر خروج کیلئے
اذن واجب ہوگا۔ اور پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اس کے قول "الا خروجا بان آذن لک" کی تقدیر
بگڑا ہوا کلام ہے اس کے درست ہونے کی صورت معلوم نہیں ہے۔ اور دوسرے اعتراض کا جواب
یہ ہے کہ متکلم اس وقت حانث ہو جائے گا اگر عورت ایک مرتبہ بلا اذن نکل جائے اور تقدیر اول پر
حانث نہیں ہوتا لہٰذا شک کی وجہ سے حانث نہ ہوگا اور باری تعالیٰ کے قول "لا تدخلوا بیوت النبی
الا ان یؤذن لکم" میں ہر دخول کیلئے اذن کا واجب ہونا تو وہ قرینہ عقلیہ اور لفظیہ دونوں سے ثابت
ہے اور قرینہ لفظیہ اللہ تعالیٰ کا قول "ان ذلکم یؤذی النبی الآیۃ" ہے۔

تشریح:- مصنف نے الصاق کے معنی پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی نے
اپنی بیوی کو مخاطب کر کے یوں کہا "ان خرجت من الدار الا باذنی فانت طالق" اگر تو بغیر میری اجازت
کے گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق واقع ہے" پس اس عورت کے واسطے ہر بار نکلنے کیلئے شوہر سے اجازت
لینا ضروری ہوگا کیونکہ "باذنی" میں حرف "با" الصاق کیلئے ہے لہٰذا اس کلام کا مطلب یہ ہوگا "ان
خرجت من الدار فانت طالق الا خروجا ملصقا باذنی" اگر تو گھر سے نکلی تو تجھ پر طلاق ہے مگر ایسا نکلنا
جو میری اجازت کیساتھ ملصق ہو۔ پس یہ خروج "خروجا" نکرہ ہے اور ملصقا باذنی کی صفت کیساتھ
موصوف ہے اور کلام مثبت میں واقع ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ کلام مثبت میں نکرہ موصوفہ عموم صفت
کی وجہ سے عام ہوتا ہے یعنی جہاں بھی اس صفت کا تحقق ہوگا وہیں اس نکرہ موصوفہ کا تحقق ہوگا لہٰذا
جہاں ہر وہ خروج مستثنیٰ ہوگا جو شوہر کی اجازت کیساتھ ملحق اور متصل ہو اور اس کے علاوہ ہر
خروج حرام اور موجب طلاق ہوگا چنانچہ وہ عورت جب بھی شوہر کی اجازت کے بغیر نکلے گی اس پر
طلاق واقع ہوگی اور جب اس کی اجازت سے نکلے گی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ شارح کہتے ہیں کہ ہر خروج کیلئے اجازت کا تکرار اس وقت شرط ہے جب کہ
یمین فور کا قرینہ موجود نہ ہو یا یمین فور کا قرینہ تو موجود ہو لیکن "با" کی رعایت اس پر غالب ہو چنانچہ اگر

یمین فور کو قرینہ موجود ہو اور "ابدا" کی رعایت اس پر غالب نہ ہو تو اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن مشروط نہ ہوگا بلکہ کلام کو صرف معینہ خروج پر محمول کیا جائے گا۔ اس کی تفصیل یمین فور کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ لیکن اگر شوہر نے "ان خرجت من الدار الا ان آذن لک فانت طالق" کہا یعنی اگر تو گھر سے نکلی مگر یہ کہ میں تجھ کو اجازت دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے اس صورت میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن شرط نہیں ہے بلکہ حانث نہ ہونے کیلئے ایک مرتبہ اذن کا پایا جانا کافی ہے یعنی اگر عورت ایک بار اجازت لے کر نکلی اور پھر اس کے بعد بغیر اجازت کے نکلی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں "با" جس کی وجہ سے ہر خروج کا اذن کیساتھ ملصق ہونا لازم آتا تھا موجود نہیں ہے اور "ان" کے ذریعہ استثناء بھی درست نہیں ہے اسلئے کہ مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا ضروری ہے حالانکہ یہاں اذن جس کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے مستثنیٰ منہ یعنی خروج کے ہم جنس نہیں ہے پس جب یہاں مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے ہم جنس نہیں ہے تو "الا" کا استثناء کیلئے ہونا بھی درست نہ ہوگا بلکہ یہاں کلمہ "الا" مجازاً "الی" کے معنی میں غایت کیلئے ہوگا۔ اور غایت کو پورا کرنے کیلئے غایت کا ایک دفعہ پایا جانا کافی ہے لہذا خروج کیلئے ایک دفعہ اجازت کا لینا تو ضروری ہوگا لیکن ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد خروج کی حرمت مرتفع ہو جائے گی یعنی ایک دفعہ اجازت لینے کے بعد بغیر اجازت گھر سے نکلنے پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ رہی یہ بات کہ استثناء اور غایت کے درمیان مناسبت کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ غایت اور استثناء دونوں کا مابعد ماقبل کے مخالف ہوتا ہے اور دونوں کا ماقبل اپنے مابعد سے منتہی ہو جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے مجازاً "الا" کو غایت کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوگا کہ اس جگہ استثناء متصل تو بلاشبہ درست نہیں ہے لیکن استثناء منقطع درست ہے اس طور پر کہ "الا" "لکن" کے معنی میں ہو کیونکہ استثناء منقطع کیلئے مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کے ہم جنس ہونا شرط نہیں ہے لہذا یہاں جس طرح "الا" کو "الی" کے معنی میں لیا جا سکتا ہے اسی طرح "الا" کو "لکن" کے معنی میں بھی لیا جا سکتا ہے اور جب ایسا ہے تو بغیر وجہ ترجیح کے "الا" کو "الی" کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے اور "لکن" کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا۔ شارح نے کہا کہ معترض کہتا ہے کہ "الا" کو غایت کے معنی لینا تکلف ہے کیونکہ "الا" کو غایت کے معنی میں لینا قلیل الوقوع ہے زیادہ بہتر بات یہ تھی کہ "با" کو مقدر مانا جاتا کیونکہ کلمہ "ان" کے موقع پر "با" کا حذف شائع اور ذائع ہے اور "با" کو مقدر ماننے کی صورت میں تقدیری عبارت یہ ہوگی "الا خروجا بان آذن لک" یعنی ایسا نکلنا جو تجھ کو میرے اجازت دینے کیساتھ ملصق ہو۔ اور اس صورت میں اس کلام کا اور پہلے کلام "الا باذنی" کا ایک ہی حکم ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں ہر خروج کیلئے تکرار اذن مشروط ہوگا۔ معترض کہتا ہے کہ یہ اعتراض یوں بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے کہ "ان آذن" میں مضارع "ان" کیساتھ مصدر کی تاویل میں ہے اور مصدر کبھی "حین" اور "وقت" بھی واقع ہوتا ہے

مشیئۃ اللہ جیسی اس صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی جیسے باری تعالیٰ کے قول بحکم اللہ بقدرۃ اللہ بامر اللہ اور بحکم اللہ کی صورت میں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے لہٰذا یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو رہا علم اللہ وغیرہ کی صورت میں طلاق کا واقع ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ ان صورتوں میں حرف "باء" کو ان علم اللہ کے معنی میں نہیں لیا گیا ہے لہٰذا اس میں کوئی گنجائش نہیں کہ اس کو سببیت کے معنی میں کر دیا جائے اور اس سے طلاق واقع ہو جائے خوب غور کر لو۔

تشریح:۔ مصنف نے الصاق کے معنی پر تفریع بیان کرتے ہوئے ایک مسئلہ اور ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے "انت طالق بمشیئۃ اللہ" کہا تو "باء" شرط کے معنی میں ہوگا، اور اس کلام کی تقدیری عبارت یوں ہوگی "انت طالق ان شاء اللہ" اور "انت طالق ان شاء اللہ" سے طلاق واقع نہیں ہوتی لہٰذا اس کلام سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارحین کہتے ہیں کہ اس کلام سے مصنف کی مراد یہ ہرگز نہیں کہ اس کلام میں "باء" شرط یعنی "ان" کے معنی میں ہے کیونکہ اس بارے میں کوئی استعمال وارد نہیں ہوا ہے بلکہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ اصل معنی کے لحاظ سے حرف "باء" الصاق ہی کیلئے ہے اور اس کلام کے معنی یہ ہیں "انت طالق طلاقا ملصقا بمشیئۃ اللہ" یعنی تجھ پر ایسی طلاق واقع ہے جو اللہ کی مشیئت کے ساتھ متعلق ہو اور اللہ کی مشیئت کیسے؟ تو طلاق کا الصاق اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی مشیئت موجود ہو اور مشیئت باری کبھی معلوم نہ ہو سکے گی لہٰذا اس صورت میں طلاق بھی واقع نہ ہو سکے گی۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ کی مشیئت تو اس کی صفت قدیمہ ہے اور معلوم ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں اللہ کی مشیئت کا طلاق کیساتھ متعلق ہونا مراد ہے اور یہ بات کبھی بھی معلوم نہ ہو سکے گی۔

صاحب نور الانوار ملا جیون نے فرمایا کہ ہماری بیان کردہ سابقہ تاویل پر ایک اعتراض کیا گیا ہے وہ یہ کہ کلمہ "باء" کو الصاق کے واسطے لینے کی بجائے سببیت کیلئے کیوں نہ لیا گیا اگر "باء" کو سببیت کیلئے لے لیا جاتا تو فی الحال طلاق واقع ہو جاتی جیسے کہ "انت طالق بعلم اللہ، انت طالق بقدرۃ اللہ انت طالق بامر اللہ اور انت طالق بحکم اللہ" کہنے سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق میں اصل ممانعت ہے کیونکہ صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "ابغض المباحات عند اللہ الطلاق" اور یہ بات ظاہر ہے کہ اللہ کے نزدیک جو چیز مبغوض ہوگی وہ ممنوع بھی ہوگی۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ طلاق اصلاً ممنوع ہے اور جب طلاق میں ممانعت اصل ہے تو یہی مناسب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو اور یہی کوشش کرنی چاہئے کہ طلاق نہ پڑے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ "باء" الصاق کیلئے ہو لہٰذا "باء" کو الصاق کیلئے قرار دیا گیا اور

کیونکہ ہاتھ میں انگلیاں اصل ہیں اور ہتھیلی تابع ہے اور یہ انگلیاں اکثر ہیں جس سے ان کو کل کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے پس اس طریقہ پر تبعیض مراد ہو گئی نہ کہ اس طرح جیسے کہ امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ باء تبعیض کیلئے ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے اور مصنفؒ دوسری روایت کے درپے نہیں ہوئے اور وہ روایت یہ ہے کہ قول باری "وامسحوا برؤوسکم" مقدار کے بارے میں مجمل ہے اسلئے کہ معلوم نہیں کہ پورے سر کا مسح مراد ہے یا بعض کا مسح مراد ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل کہ آپ نے اپنے ناصیہ پر مسح کیا ہے اس کیلئے بیان ہوگا اور ناصیہ جو چوتھائی سر کی مقدار ہے لہذا سر کا مسح فرض ہوگا خواہ تین انگلیوں سے یا تمام انگلیوں سے کیونکہ اس میں کلام طویل ہے اور مسئلہ تیمم میں وجوہ اور ید کے مسح کا استیعاب باری تعالیٰ کے قول "فامسحوا بوجوھکم وایدیکم" سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہذا "وجوہ" اور "ید" میں اس کے ساتھ وضو جیسا معاملہ کیا جائے گا اور اسلئے کہ اس بارے میں استیعاب حدیث مشہور سے ثابت ہے اور وہ یہ کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمارؓ سے فرمایا تھا تجھ کو تیمم کیلئے دو ضرب کافی ہیں ایک چہرے کیلئے اور ایک دونوں ہاتھوں کیلئے اور اس قسم کی حدیث مشہور سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے ۔

تشریح: مسح راس کی مقدار میں ائمہ کا اختلاف ہے چنانچہ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چوتھائی سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق راس کا مسح فرض ہے خواہ ایک بال کا مسح کرے خواہ اس سے زیادہ کا ۔ اور تینوں حضرات کی دلیل باری تعالیٰ کا قول "وامسحوا برؤوسکم" ہے اس طور پر کہ حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک "برؤوسکم" کا "باء" تبعیض کیلئے ہے لہذا آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا بعض رؤوسکم" اور "بعض" مطلق ہے ایک بال پر بھی ہو سکتا ہے اور ایک بال سے زائد کل کے قریب تک بھی ہو سکتا ہے پس مسح کرنیوالا بعض کی جس مقدار پر بھی مسح کرے گا وہ اللہ کے فرمودہ حکم پر عمل کرنیوالا ہوگا یعنی بعض کی ہر مقدار پر مسح کرنے سے نص قرآن پر عمل کرنیوالا شمار ہوگا پس معلوم ہوا کہ مطلق بعض کا مسح فرض ہے ۔ حضرت امام مالکؒ نے فرمایا کہ یہ "باء" صلہ کا ہے یعنی زائد ہے کیونکہ فعل مسح بلا واسطہ متعدی ہوتا ہے لہذا "باء" تاکید کے واسطے زیادہ کیا گیا ہے جیسا کہ "ولا تلقوا بایدیکم الی التہلکۃ" میں "باء" زائد ہے ۔ بہرحال جب "برؤوسکم" میں "باء" زائد ہے تو آیت کے معنی ہوں گے "وامسحوا رؤوسکم" اور بظاہر اس سے پورا سر مراد ہے کیونکہ راس پورے سر کا نام ہے نہ کہ بعض سر کا۔ پس اس صورت میں پورے سر کا مسح کرنا فرض ہوگا جیسا کہ امام مالکؒ کا مذہب ہے۔
حضرت امام ابو حنیفہؒ کا مذہب بیان کرتے ہوئے صاحب منار نے فرمایا کہ یہ دونوں باتیں غلط ہیں یعنی "باء" نہ تبعیض کیلئے ہے اور نہ زیادت کیلئے کیونکہ تبعیض باء کے مجازی معنی ہیں اور بلا ضرورت مجازی معنی کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا ہے اور یہاں تبعیض کے معنی مراد لینے کی کوئی ضرورت نہیں۔

بائن واقع ہوگی۔ یہ صورت قبل الدخول ہے اور قبل الدخول طلاق بائن واقع ہوتی ہے لہٰذا یہاں بھی ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔ لیکن اس مثال میں امام ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ "علی" شرط کیلئے ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ طلاق بھی معاوضات میں سے نہیں ہے بلکہ یمین کے قبیل سے ہے کیونکہ معاوضہ سے مراد وہ ہے جس میں عوض اصل ہو اور مقصود ہو اور یہاں اس سے کسی عوض کا مقصد نہیں ہے حالانکہ خلع میں عوض اصل نہیں ہے بلکہ عارض ہے اور عوض طلاق سے جدا بھی ہو جاتا ہے چنانچہ طلاق جس طرح بائن ہوتی ہے اسی طرح بلا مال بھی ہوتی ہے۔ بہرحال جب طلاق، معاوضات میں سے نہیں ہے تو طلاق معاوضات کیساتھ ملحق نہ ہوگی اور مثال مذکورہ میں "علی" "با" کے معنی میں معاوضہ کیلئے نہ ہوگا بلکہ "علی" مجازاً شرط کیلئے ہوگا گویا عورت نے یوں کہا "طلقنی ثلثا علی شرط الف درہم" مجھکو تین طلاقیں دے ایک ہزار درہم کی شرط پر۔ اس پر ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ اس صورت میں ایک ہزار درہم شرط اور تین طلاقیں مشروط ہوں گی حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ شوہر کسی چیز پر موقوف کئے بغیر تین طلاقیں واقع کر سکتا ہے اگر ایک ہزار درہم تین طلاقوں کیلئے شرط ہوتا تو شوہر بغیر اس کے طلاقیں واقع کرنے پر قادر نہ ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام میں قلب ہے یعنی تین طلاقیں شرط ہیں اور ایک ہزار درہم مشروط ہے یعنی ایک ہزار کی ادائیگی کے لئے تین طلاقوں کا واقع کرنا شرط ہے۔ الغرض اس مثال میں کلمہ "علی" شرط کیلئے ہے اور کلمہ "علی" شرط کے معنی میں استعمال بھی ہوتا ہے چنانچہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "یبایعنک علی ان لا یشرکن باللہ شیئا" وہ عورتیں آپ سے اس شرط پر بیعت کریں کہ اللہ کیساتھ کسی کو شریک نہ کریں گی۔ اور مجاز کیلئے چونکہ مناسبت ضروری ہے اسلئے شارحؒ نے "علی" کی حقیقت (استعلاء) اور مجاز (شرط) کے درمیان مناسبت ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ جس طرح مستعلی (بلندی چاہنے والا) مستعلی علیہ (جس پر بلندی چاہی گئی ہو) کیلئے لازم ہوتا ہے اسی طرح جزا شرط کیلئے لازم ہوتی ہے لہٰذا اسی مناسبت کی وجہ سے "علی" کو بطور شرط کیلئے مستعمل کر لیا گیا۔ اس کو مختصراً یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ کلمہ "علی" الزام کیلئے ہے اور جزا کا الزام شرط کیلئے ہے پس "علی" اور شرط کے درمیان لازم ملزوم کا علاقہ پایا گیا۔ لیکن اگر یہ سوال کیا جائے کہ کلمہ "علی" کا عوض کیلئے "با" کے معنی میں ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ صاحبین نے کہا اور شرط کیلئے ہونا بھی مجاز ہے جیسا کہ امام صاحبؒ نے کہا تو امام صاحب کے نزدیک شرط کے معنی مراد لینے پر کیا وجہ ترجیح ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ شرط کے معنی "با" کے معنی کی بنسبت "علی" کے حقیقی معنی سے زیادہ قریب ہیں۔ اور مجاز میں اقرب الی الحقیقت کو ترجیح ہوتی ہے لہٰذا شرط کے معنی کو "با" کے معنی پر ترجیح حاصل ہوگی۔ بہرحال مذکورہ مثال میں "علی" شرط کے معنی میں ہے پس اگر شوہر نے اپنی اس بیوی کو ایک طلاق دیدی تو شوہر کیلئے بیوی پر کچھ واجب نہ ہوگا اور عورت پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی عورت پر ایک ہزار میں سے کچھ مال واجب تو اسلئے نہیں ہوگا کہ شرط کے اجزاء مشروط کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتے ہیں لہٰذا صرف ایک طلاق دینے سے عورت پر ایک ہزار کا تہائی واجب نہ ہوگا اور طلاق رجعی

جائز ہے جب یہ رہی الی کا ما بعد اس کے ما قبل کے حکم میں مطلقاً داخل ہوگا (۲) مطلقاً داخل نہیں ہوگا (۳) اگر الی کا ما بعد اس کے ما قبل کی جنس سے ہو تو داخل ہوگا ورنہ نہیں (۴) کلمہ الی کی دخول اور عدم دخول پر کوئی دلالت نہ ہو بلکہ اس کے ما بعد کا دخول یا عدم دخول کسی خارجی دلیل کا محتاج ہو۔ اصح چوتھے مذہب کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر غایت بذات خود قائم ہو یعنی ما قبل کا جزء نہ ہو اور تکلم سے پہلے موجود ہو اپنے وجود میں مغیا کی محتاج نہ ہو .... تو اس صورت میں غایت ابتداء اور غایت انتہاء دونوں مغیا میں داخل نہ ہوں گی جیسے کسی شخص نے اقرار کرتے ہوئے کہا لہ من ھذہ الحائط الی ھذہ الحائط، اس کے لئے اس دیوار سے لیکر اس دیوار تک ہے تو یہ دونوں دیواریں یعنی مبدأ اور منتہی اقرار میں داخل نہ ہوں گے کیونکہ کلمہ الی خود نہ دخول اور عدم دخول پر دلالت نہیں کرتا ہے لیکن اگر غایت غیر مستقل اور مغیا کے تابع ہو تو مغیا کے حکم میں داخل ہو جائے گی مگر جب یہاں غایت مستقل ہے اور دوسرا کوئی سبب موجود نہیں ہے تو دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی اور جب دخول کی دلیل متحقق نہیں ہوتی تو غایت مغیا کے حکم میں بھی داخل نہ ہوگی۔ شارح کہتے ہیں کہ ہم نے موجودۃ قبل التکلم کی قید لگا کر ان اوقات سے احتراز کیا ہے جو رات اور دن کے متعین ہوتے ہیں جیسا کہ بعت ھذا و لیلۃ الی الشھر میں شہر اور صمت الی رمضان یا الی اللیل میں رمضان اور رات ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک غایت اگرچہ بظاہر بذات خود قائم ہے اور اپنے وجود میں مغیا کا محتاج نہیں ہے لیکن تکلم کے بعد موجود ہوتی ہے حالانکہ عدم دخول کیلئے غایت کا قبل التکلم موجود ہونا ضروری ہے اور غیر مفتقرۃ فی وجودھا کی قید لگا کر رات اور مرافق سے احتراز کیا گیا ہے کیونکہ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی ہے اور مرافق اپنے وجود میں ایدی کے محتاج ہیں۔ رات اپنے وجود میں دن کی محتاج اس لئے ہے کہ رات وہ زمانہ کہلاتا ہے جس کی ابتداء غروب شمس سے ہوتی ہو، پس رات غروب شمس کی محتاج ہوتی اور غروب شمس دن کا محتاج ہے کیونکہ دن کے بغیر غروب ممکن نہیں ہو سکتا اور محتاج کا محتاج محتاج ہے لہذا رات اپنے وجود میں دن کی محتاج ہوتی اور مرافق ید کا محتاج اس لئے ہے کہ مرافق ید کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا ہے لہذا مرافق بھی ید کا محتاج ہوا۔

وبالدخول فی مسجد الاقصیٰ ۔ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ باری تعالیٰ کے اس قول سبحان الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ میں غایت مکان ہے بذات خود قائم ہے تکلم سے پہلے موجود ہے اور اپنے وجود میں مغیا کی محتاج بھی نہیں ہے لہذا سابقہ قاعدہ کے تحت مسجد اقصیٰ کو مغیا یعنی اسراء کے حکم میں داخل نہ ہونا چاہئے حالانکہ مسجد اقصیٰ اسراء کے سفر میں داخل ہے اور یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم لیلۃ اسریٰ کے موقع پر بیت المقدس میں داخل ہوئے ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد اقصیٰ کا مغیا یعنی اسراء میں داخل ہونا احادیث مشہورہ سے ثابت ہے نہ کہ نص قرآن سے اگر دخول مسجد اقصیٰ مذکورہ آیت سے ثابت ہوتا تو یقیناً سوال ہوتا لیکن جب احادیث سے ثابت ہے اور

تقاضا نہیں کرتا ہے یعنی کسی صورت میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کے لئے معیار اور اپنے ماقبل سے غیر زائد ہوگا اور کسی صورت میں "من" کا مابعد "من" کے ماقبل کیلئے ظرف اور ماقبل سے زائد ہوگا چنانچہ حضرات صاحبینؒ نے فرمایا کہ ذکر فی اور حذف فی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ فی اپنے مابعد کے تمام اجزاء کو گھیر لیتا ہے یعنی دونوں صورتوں میں فی کا مابعد اپنے ماقبل کیلئے معیار ہوتا ہے اور اس کا مابعد اپنے ماقبل سے فاضل نہیں ہوتا ہے گویا صاحبین کے نزدیک غداً محذوف فی کے ساتھ دونوں کے ایک معنی ہیں اور دونوں کا ایک حکم ہے مثلاً اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو مخاطب بنا کر کہا انت طالق غداً یا انت طالق فی غد" اور شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو دونوں صورتوں میں غد کے اول حصہ میں یعنی صبح صادق ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی اس صورت میں غد کے تمام اجزاء میں مستقر ہو کر رہے گی یعنی طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرے گی کیونکہ تعیین کی نیت موجود نہ ہونے کی وجہ سے غد کے اول حصہ کا کوئی مزاحم نہیں ہے لہذا ترجیح بلا مرجح سے بچنے کے لئے غد کے اول حصہ میں طلاق واقع ہونے کا حکم دیدیا گیا اور اگر اس نے آخر نہار مثلاً عصر کے وقت کی نیت کی تو دونوں صورتوں میں دیانۃً اس کی نیت معتبر ہوگی لیکن قضاءً معتبر نہ ہوگی۔ دیانۃً تو اس لئے معتبر ہوگی کہ آخر نہار اس کے کلام کا محتمل ہے کیونکہ غد کا ایک حصہ آخر نہار بھی ہے اور کلام کے محتمل کی نیت دیانۃً ہمیشہ ہی معتبر ہوتی ہے چنانچہ اس بارے میں اگر فتویٰ لیا گیا تو مفتی کو اس کی نیت کے مطابق فتویٰ دینا لازم ہوگا اور قضاءً معتبر اس لئے نہیں ہوگی کہ آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ فی مذکور ہو یا محذوف ہو بہر صورت طلاق غد کے تمام اجزاء کا استیعاب کرے گی یعنی دونوں صورتوں میں بظاہر غد سے کل غد مراد ہے لہذا شوہر نے جب آخر نہار کی نیت کی تو گویا غد کے بعض اجزاء کو خاص کرنے کی نیت کی اور بعض اجزاء کو خاص کرنا خلاف ظاہر ہے اور خلاف ظاہر کی نیت قضاءً معتبر نہیں ہوتی یعنی اس بارے میں اگر شرعی قاضی سے رجوع کیا گیا تو قاضی اس کی نیت کے مطابق فیصلہ نہیں دیگا حضرت امام ابوحنیفہؒ نے اس صورت میں جبکہ شوہر نے آخر نہار کی نیت کی ہو ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔

چنانچہ اگر شوہر نے حذف فی کے ساتھ "انت طالق غداً" کہا اور کوئی نیت نہیں کی تو مذکورہ دلیل کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہوگی اور اگر آخر نہار کی نیت کی تو دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ یہ اس کے کلام کا محتمل ہے اور چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے اس لئے قضاءً اس کی تصدیق نہ ہوگی اور اگر ذکر فی کے ساتھ "انت طالق فی غد" کہا اور کوئی نیت نہ کی تو مذکورہ دلیل یعنی مزاحم نہ ہونے کی وجہ سے اول نہار میں طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر آخر نہار کی نیت کی۔ اور قضاءً دونوں طرح اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک فی کا ذکر استیعاب کا تقاضا نہیں کرتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں ظرف ظرف ہی رہے گا اور ظرف کے کسی ایک جز میں فعل کا واقع ہونا کافی ہے لہذا اس صورت میں آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہوگا اور جب آخر نہار کی نیت کرنا خلاف ظاہر کی نیت کرنا نہیں ہے بلکہ ظاہر کی نیت کرنا ہے تو اس کی یہ نیت دیانۃً بھی معتبر ہوگی اور قضاءً بھی معتبر ہوگی۔ اس کی نظیر یہ لیجئے جیسے کہا جاتا ہے

کیونکہ فی مصدر پر تو داخل ہو سکتا ہے لیکن فعل نحوی پر داخل نہیں ہو سکتا اور جب ایسا ہے تو فی کے بعد مقدر ہو تو اس کا
محل فعل نہیں ہوگا بلکہ مصدر ہوگا بہر حال مصدر مقدر ماننے کی صورت میں جب ایسا ہوگا تو یوں کہا گیا ان دخلت مکۃ
فانت طالق" اگر تو مکہ میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق واقع ہے، پس یہاں کلمۂ فی چونکہ شرط کے معنی میں ہے ور شرط
محض نہیں ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی دخول کے بعد واقع نہ ہوگی جیسا کہ حقیقت شرط اور شرط
محض کی صورت میں دخول کے بعد واقع ہوتی ہے شارح نے معنی شرط اور حقیقت شرط میں فرق کیا۔ یعنی طلاق اگر
حقیقت شرط پر معلق ہو تو شرط کے بعد واقع ہوگی اور اگر معنی شرط پر معلق ہو تو شرط کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہوگی
شرط کے بعد واقع نہ ہوگی چنانچہ شوہر اگر " ان دخلت مکۃ فانت طالق " کہے تو یہاں چونکہ حقیقت شرط پر طلاق
معلق ہے اس لئے یہاں دخول مکہ کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اگر انت طالق فی دخولک مکۃ کہے تو اس صورت میں
چونکہ معنی شرط پر طلاق معلق ہے اس لئے دخول کے ساتھ ساتھ طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ اس
بات کی ... کہ حقیقت شرط میں شرط کے بعد طلاق واقع ہوتی ہے اس مسئلہ سے تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے کسی
اجنبیہ کو مخاطب کر کے کہا انت طالق مع نکاحک " تو طلاق واقع نہ ہوگی اگرچہ یہ شخص اس عورت سے نکاح کرے
کیونکہ اس صورت میں نکاح کے ساتھ ساتھ طلاق واقع کی گئی ہے حالانکہ اس وقت وہ عورت غیر منکوحہ ہونے
کی وجہ سے طلاق کا محل نہیں ہے اور اگر انت طالق ان نکحتک کہا تو اس صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جائے گی
کیونکہ اس صورت میں طلاق کو حقیقت شرط پر معلق کیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر انت طالق فی نکاحک کہا اور اس عورت سے نکاح کر لیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی جیسا کہ
مع نکاحک کی صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ پس اگر فی نکاحک میں ظرف حقیقۃً شرط ہوتا تو نکاح کرنے
کے بعد اس پر طلاق واقع ہو جاتی جیسا کہ ان نکحتک انت طالق کہنے کی صورت میں نکاح کے بعد طلاق واقع ہو جاتی
ہے بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ ظرف شرط کے معنی میں ہو جاتا ہے اور حقیقۃً شرط نہیں ہوتا۔

ولما ذكر أن في للظرفية أراد أن يشرع فيه ببيان باقي أسماء الظروف المضافة وإن
لم تكن حروفا، فقال: ومنها أسماء الظروف مع للمقارنة أي لمقارنة
ما بعدها بما قبلها فإذا قال [illegible]
غير مدخولة بها.

ترجمہ:- اور چونکہ مصنف نے ذکر کیا ہے کہ فی ظرفیت کیلئے آتا ہے اس لئے اس کے قریب ہی باقی اسماء
ظروف کا بیان لائے جو مضاف ہوتے ہیں اگرچہ وہ حروف معانی نہیں ہیں۔ چنانچہ فرمایا اور حروف معانی میں سے اسماء
ظروف بھی ہیں، پس کلمۂ مع مقارنت کے لئے ہے یعنی کلمۂ مع اپنے مابعد کو اپنے ماقبل سے مقارن کرنے کیلئے موضوع ہے

مُتَّصِفَاتٍ بِمَا بَعْدَهَا كَمَا فِي الطَّلَاقِ وَيُتَابِعُهُ الْإِقْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ لَهٗ عَلَيَّ دِرْهَمٌ
وَبَعْدَهٗ قَبْلَ دِرْهَمٍ يَلْزَمُهٗ دِرْهَمٌ وَاحِدٌ فِي الْأُوْلٰى وَفِي الْأُخْرٰى يَلْزَمُهٗ دِرْهَمَانِ عَلٰى مَا ذَكَرْنَا۔

ترجمہ:۔ اور کلمہ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز پر مقدم، ہو جس کی طرف اس کو مضاف کیا گیا ہے اور کلمہ بعد تاخیر کیلئے موضوع ہے یعنی اس لئے موضوع ہے کہ اس کا ماقبل اس چیز سے مؤخر ہو جس کی طرف وہ مضاف ہے اور اس کا حکم طلاق کے باب میں قبل کے حکم کے برعکس ہے یعنی یہاں جگہ میں جہاں لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی وہاں لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور ہر اس جگہ میں جہاں لفظ قبل میں دو طلاقیں واقع ہوں گی وہاں لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کہا گیا ہے اور جب ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو تو اپنے مابعد کی صفت واقع ہوتے ہیں یعنی قبل اور بعد میں سے ہر ایک لفظ جب کنایہ کے ساتھ مقید کیا گیا ہو، اس طور پر کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ قبلہا واحدۃ یا بعدہا واحدۃ تو قبلہا یا بعدہا یعنی اپنے مابعد کیلئے صفت ہوگی۔

اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اپنے ماقبل کی صفت ہیں، پس پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس سے پہلے ایک اور ہو چکی ہے، لہذا دونوں فی الحال ایک ساتھ واقع ہو جائیں گی، اور دوسری صورت کے معنی یہ ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جس کے بعد ایک اور ہوگی لہذا فی الحال یہی ایک طلاق واقع ہوگی اور جو آئے گی اس کا علم نہیں ہے اور جب مقید نہ کیا گیا ہو تو یہ دونوں اپنے ماقبل کی صفت ہوتے ہیں یعنی جب قبل اور بعد میں سے ہر ایک کنایہ کے ساتھ مقید نہ کیا گیا ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت طالق واحدۃ قبل واحدۃ یا بعد واحدۃ تو قبلیت اور بعدیت اپنے ماقبل کی صفت ہوں گی چنانچہ پہلی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی اور دوسری صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ پہلی مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق ہو ایسی جو ایک دوسری آنے والی سے پہلے ہو، لہذا پہلی طلاق واقع ہو جائے گی اور آنے والی کا علم نہیں اور دوسری مثال کے معنی ہیں تجھے ایک طلاق واقع ہو ایسی جو ایک دوسری گذری ہوئی طلاق کے بعد ہو لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہ سارے احکام طلاق کے سلسلہ میں تھے، اور باب الاقرار میں قول لہ علی درھم وبعدہ قبل درھم" میں ایک درہم لازم ہوگا اور دوسری صورت میں دو درہم لازم ہوں گے علماء نے ایسا ہی لکھا ہے۔

تشریح:۔ اسمائے ظروف میں سے لفظ قبل اور لفظ بعد بھی ہیں مصنفؒ نے فرمایا کہ لفظ قبل تقدیم کیلئے موضوع ہے یعنی لفظ قبل اس لئے وضع کیا گیا ہے کہ اس کا ماقبل اس کے مدخول پر

پر مقدم ہوا در لفظ بعد تاخیر کے معنی کے لئے موضوع ہے یعنی لفظ بعد اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ وہ اس بات پر دلالت کرے کہ جس کا ماقبل اس کے مضاف الیہ سے مؤخر ہے، طلاق کے باب میں لفظ بعد کا حکم لفظ قبل کے حکم کے برعکس ہوتا ہے یعنی جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جس جگہ لفظ قبل کی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں اس جگہ لفظ بعد کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوتی۔ مصنفؒ نے فرمایا اگر لفظ قبل اور بعد کو کنایہ یعنی ضمیر کے ساتھ مقید کر دیا گیا یعنی ان کا مضاف الیہ ضمیر کو بنا دیا گیا تو یہ دونوں ترکیب نحوی کے اعتبار سے گو یہ اپنے ماقبل کی صفت واقع ہوتے ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے۔ مثلاً اگر کسی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی سے خطاب کر کے کہا "انت طالق واحدة قبلها واحدة" یا یوں کہا "انت طالق واحدة بعدها واحدة" تو ان دونوں صورتوں میں لفظ قبل اور بعد معنی کے اعتبار سے اپنے مابعد کی صفت واقع ہوں گے اور پہلی صورت میں دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ پہلی صورت یعنی انت طالق واحدة قبلها واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس سے پہلے ایک اور واقع ہو چکی ہو۔

الحاصل انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے اور قبلها واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی ماضی میں واقع کی گئی ہے، لہذا جو طلاق انت طالق واحدة کے ذریعہ زمانہ حال میں واقع کی گئی ہے وہ بھی زمانہ حال یعنی زمانۂ تکلم میں واقع ہو جائے گی، اور قبلها واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس سے پہلے زمانہ یعنی زمانۂ ماضی میں واقع کی گئی ہے وہ بھی اس کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہو جائے گی کیونکہ بقول صاحب ہدایہ ایقاع الطلاق فی الماضی ایقاع فی الحال ہوتا ہے یعنی جو طلاق زمانۂ ماضی کی طرف نسبت کر کے دی گئی ہے وہ زمانۂ حال میں واقع ہوتی ہے، لہذا یہ بھی پہلی کے ساتھ ساتھ زمانۂ حال میں واقع ہوگی، اور مذکورہ غیر مدخول بہا عورت پر ایک ساتھ دو طلاقیں واقع ہوں گی اور دوسری صورت انت طالق واحدة بعدها واحدة کا مطلب یہ ہوگا کہ تجھ پر ایک ایسی طلاق واقع ہو جس کے بعد ایک اور واقع ہو یعنی انت طالق واحدة کے ذریعہ ایک طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے اور بعدها واحدة کے ذریعہ ایک طلاق اس کے بعد یعنی زمانۂ آئندہ میں واقع کی گئی ہے۔

پس انت طالق واحدة کے ذریعہ جو طلاق زمانۂ حال میں واقع کی گئی ہے وہ تو واقع ہو جائے گی لیکن بعدها واحدة کے ذریعہ جو طلاق اس کے بعد واقع کی گئی ہے وہ واقع نہ ہوگی کیونکہ غیر مدخول بہا عورت پر چونکہ عدت واجب نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک طلاق کے بعد دوسری طلاق کا محل نہ رہی، اور جب وہ دوسری طلاق کا محل نہ رہی تو اس پر بعدها واحدة کے ذریعہ دوسری طلاق واقع نہ ہوگی، بلکہ انت طالق واحدة کے ذریعہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی، اس صورت میں ایک طلاق واقع ہونے کی یہی وجہ بیان کرنا

لیکن جب اس نے طلاق نہ دی اور شوہر کی موت کا وقت قریب آگیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ اگر غیر
مدخول بہا ہو تو اس کو میراث سے محروم کر دیا جائیگا برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ مدخول بہا ہو کیونکہ امراۃ
فارہ دخول کے بعد وارث ہوتی ہے، اسی طرح جب عورت کی موت کا وقت قریب ہو تو وہ عورت فریضہ مطلقہ
ہو جائے گی کیونکہ اس وقت شرط متحقق ہو گئی۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ حروف معانی کی ایک قسم حروف شرط ہے اور حروف شرط میں
حرف ان اصل ہے کیونکہ حرف ان شرط کے معنی کیساتھ مختص ہے اور حرف شرط کے معنی کے لئے استعمال
ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں مستعمل نہیں ہے اس کے برخلاف دوسرے کلمات شرط کہ وہ شرط
کے علاوہ دوسرے معانی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں، ان جو شرط کے معنی میں اصل ہے چونکہ وہ حرف ہے،
اسی لئے اس کی اصالت کی وجہ سے اس کو غلبہ دیکر تمام کلمات شرط کو حرف شرط کے ساتھ موسوم کر دیا
گیا اگرچہ ان میں سے بعض کلمات شرط مثلاً اذا وغیرہ اسم ہیں۔ یہاں ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ کا یہ کہنا
کہ ان صرف شرط کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں استعمال نہیں ہوتا غلط ہے بلکہ کلمہ
ان شرط کے علاوہ نافیہ بھی مستعمل ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ان دو حرف ہیں ایک حرف شرط اور دوسرا
نافیہ لیکن ان حرف شرط جب وہ حرف شرط کے لئے استعمال ہوتا ہے اس کے علاوہ دوسرے معنی میں استعمال
نہیں ہوتا اس جواب کے بعد مذکورہ اعتراض واقع نہ ہوگا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حروف شرط میں ان کے اصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ان محض شرط کیلئے آتا ہے
اس میں ظرفیت وغیرہ کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ اذا اور متی میں شرط کیساتھ ظرفیت وغیرہ کا اعتبار بھی ہوتا ہے
مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ حرف ان ایسے امر معدوم پر داخل ہوتا ہے جس کا موجود ہونا متوقع ہو یعنی وہ امر معدوم
ایسا ہو جو وجود اور عدم کے درمیان متردد ہو یعنی وہ موجود ہونے کا بھی احتمال رکھتا ہو اور موجود نہ ہونیکا بھی احتمال
رکھتا ہو اور اس کا نہ تو ممتنع پر داخل کرنا جائز ہے اور نہ متحقق الوقوع پر داخل کرنا جائز ہے اسی کو ناظم
نے کہا کہ اگر کوئی امر معدوم ایسا ہو جسکا موجود ہونا متوقع نہ ہو بلکہ اس کا وجود ممتنع اور محال ہو تو اس پر
حرف ان داخل نہیں کیا جائیگا الا یہ کہ اس میں تاویل کرکے اس کو محال ہونے سے نکال کر مشکوک کے درجہ
میں اتار لیا گیا ہو اور محال اور ممتنع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں کیا گیا کہ محال اور ممتنع کلمہ لو کا محل ہے
یعنی ایسے مقام میں کلمہ لو استعمال ہوتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر موجود اور متحقق ہو اس پر بھی حرف ان داخل
نہیں ہوتا الا یہ کہ اس میں تاویل کرکے اس کو متحقق الوقوع ہونے سے نکال کر مشکوک کے مرتبہ میں اتار لیا گیا
ہو اور متحقق الوقوع پر حرف ان اس لئے داخل نہیں ہوتا کہ متحقق الوقوع اذا کا محل ہے یعنی اس پر کلمہ
اذا داخل ہوتا ہے مصنف نے حرف ان کے استعمال کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر شوہر نے اپنی
بیوی سے کہا ان لم اطلقک فانت طالق اگر میں تجھکو طلاق نہ دوں تو تجھ پر طلاق واقع ہے یعنی شوہر نے اتو یہ

ترجمہ: اور کلمہ اذا نحات کوفہ کے نزدیک وقت اور شرط دونوں کی یکساں صلاحیت رکھتا ہے پس کلمہ اذا
کے ذریعہ سے کبھی جزاء لائی جائے گی اور کبھی نہیں لائی جائے گی۔ یعنی کلمہ اذا ظرف اور شرط کے درمیان
مشترک ہے لہذا کبھی وہ کلمات شرط کی طرح استعمال ہوتا ہے یعنی اول کو سبب اور ثانی کو مسبب قرار دیا جاتا
ہے اور اس کے بعد مضارع کو جزم اور اس کی جزاء پر فاء داخل کیا جائیگا اور کبھی کلمات ظرف کی طرح استعمال ہوتا ہے
یعنی اس کے بعد نہ مضارع پر جزم ہوگا اور نہ جزاء میں کلمہ فاء داخل ہوگا اگرچہ اس کے بعد شرط و جزاء کے
طور پر دو جملے مذکور ہوں اول کی مثال: اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہا کر جب تک
تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و فاقہ کی کوئی مصیبت آپڑے تو برداشت
سے کام لے دوسرے کی مثال اور جب کوئی سختی پیش آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے
اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب کو بلایا جاتا ہے اور جب کلمہ اذا کے ذریعہ جزاء ذکر کی جاتی ہے
تو اس سے وقت کے معنی ساقط ہوجاتے ہیں گویا کلمہ اذا حرف شرط ہے یہی قول ابو حنیفہ کا ہے کیونکہ
جب کلمہ اذا شرط اور ظرف کے درمیان مشترک ہے اور مشترک کیلئے عموم نہیں ہوتا تو دو معنی میں سے
ایک کے مراد لینے سے دوسرے معنی کا بطلان بداہۃً متعین ہوگیا۔

تشریح: کلمات شرط میں سے ایک کلمہ اذا ہے لیکن اس کے بارے میں نحات کوفہ اور نحات
بصرہ کے درمیان اختلاف ہے چنانچہ نحات کوفہ نے کہا کہ کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک
ہے کبھی اس کا استعمال کلمات شرط کی طرح ہوتا ہے اور کبھی کلمات ظرف کی طرح ہوتا ہے اگر کلمہ اذا
شرط کے لئے مستعمل ہو تو اس کے تین اثر ہوں گے۔

(۱) کلام کا پہلا حصہ سبب اور دوسرا حصہ مسبب ہوگا۔

(۲) اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا۔

(۳) اس کی جزاء پر فاء داخل ہوگا اور اگر ظرف اور وقت کیلئے مستعمل ہو تو کلام کا پہلا حصہ نہ سبب
ہوگا نہ مسبب ہوگا اور نہ اس کے بعد فعل مضارع مجزوم ہوگا اور نہ اس کے بعد جزاء پر فاء داخل ہوگا اگرچہ اذا
کے بعد دو جملے شرط و جزاء کے طور پر مذکور ہوں اول کی مثال یعنی اگر اذا شرط کے معنی میں ہو تو اس کی مثال
یہ شعر ہوگا۔ "واستغن ما اغناك ربك بالغنى، واذا تصبك خصاصة فتجمل" اس شعر کے
دوسرے مصرعے میں اذا شرط کے معنی میں ہے چنانچہ کلام کا پہلا حصہ (فقر و فاقہ کا لاحق ہونا)
سبب اور دوسرا حصہ (برداشت کرنا) مسبب ہے اور اذا کے بعد فعل مضارع مجزوم بھی ہے اس طور پر کہ تصب
اصاب یصیب سے ماخوذ ہے پس تصب اصل میں تصیبک تھا لیکن جب اذا شرطیہ کی وجہ سے باء ساکن ہوگیا
تو یاء اور باء دو ساکن جمع ہوگئے پس التقائے ساکنین کو دور کرنے کیلئے یاء حرف علت کو گرادیا گیا اور تصبک
باقی رہ گیا اس شعر کا حاصل یہ ہے کہ فعل جواب اور جزم دونوں کے ساتھ پڑھا گیا ہے جا کر صورت میں . . .

اس کے معنی برداشت کرنے اور تحمل کرنے کے ہوں گے اور شعر کا ترجمہ یہ ہوگا " اے مخاطب قناعت اور بے نیازی کے ساتھ رہ اگر جب تک کہ تجھے تیرا پروردگار مال کے ذریعہ مالا مال کرتا رہے اور جب تجھ پر فقر و تنگی کی کوئی مصیبت آ پڑے تو برداشت سے کام لے " اور جزم کی صورت میں اس کے تین معنی ہیں ایک معنی ہیں آراستہ اور خوبصورت ہونا اور دوسرے معنی ہیں خیار کی وجہ سے مصیبت میں تجمل ہونی ظاہر کرنا اور تیسرے معنی ہیں خوش خلقی ظاہر کرنا۔ پہلے معنی مراد لینے کی صورت میں یہ ترجمہ ہوگا تو بتکلف زیب و زینت کے ذریعہ اپنی بے نیازی کا اظہار کر تاکہ لوگ تیری خستہ حالت کو دیکھ کر تجھ سے نفرت نہ کرنے لگیں دوسرے معنی لیا تو ترجمہ ہوگا تو محتاجی اور مفلسی کے عیب سے بچنے کیلئے تجمل یعنی تحمل ہونا ظاہر کیا کر تیسرے معنی کے ساتھ ترجمہ ہوگا سراپا خوش خلق بن جا تاکہ تیری محتاجی کی ذلت تیری خوش خلقی کی شہرت تلے دب جائے اور جب کلمۂ اذا وقت کے معنی میں ہو تو اس کی مثال یہ شعر ہوگا ۔ وَاِذَا تَكُوْنُ كَرِيْهَةٌ اُدْعٰى لَهَا ۔ وَاِذَا يُحَاسُ الْحَيْسُ يُدْعٰى جُنْدَبٌ ۔ اس شعر میں تکون ادعٰی یحاس اور یدعی کا مجزوم نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کلمۂ اذا شرط کے لئے نہیں ہے بلکہ وقت اور ظرف کے لئے ہے اور ترجمہ یہ ہے اور جب کوئی سخت مصیبت آتی ہے تو اس کی مدافعت کیلئے مجھے بلایا جاتا ہے اور جب عمدہ کھانا تیار کیا جاتا ہے تو جندب ہی ایسے حقیر شخص کو بلایا جاتا ہے ۔ مصنف نے کہا کہ جب اذا سے شرط کے معنی مراد ہوں تو وہ وقت کے معنی پر نہ مطابقۃ دلالت کریگا اور نہ تضمنا دلالت کرے گا بلکہ یوں کہا جائیگا کہ کلمۂ اذا صرف شرط ہے یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے دلیل اس کی یہ ہے کہ جب کلمۂ اذا ظرف اور شرط کے درمیان مشترک ہے اور عموم مشترک جائز نہیں ہے تو دو معنی میں سے ایک معنی مراد لینے کی صورت میں دوسرے معنی خود بخود باطل اور ساقط ہو جائیں گے ۔

وَعِنْدَهُمَا هِيَ لِلْوَقْتِ حَقِيْقَةً فَقَطْ وَقَدْ تُسْتَعْمَلُ لِلشَّرْطِ مِنْ غَيْرِ سُقُوْطِ الْوَقْتِ عَنْهَا مِثْلُ مَتٰى فَاِنَّهَا لِلْوَقْتِ لَا يَسْقُطُ عَنْهُ ذٰلِكَ بِحَالٍ وَاِذَا لَمْ يَسْقُطْ ذٰلِكَ عَنْ مَتٰى مَعَ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ بِهَا فِيْ غَيْرِ مَوْضِعِ الْاِسْتِفْهَامِ كَانَ اَوْلٰى اَنْ لَا يَسْقُطَ ذٰلِكَ عَنْ اِذَا مَعَ عَدَمِ لُزُوْمِ الْمُجَازَاةِ بِهَا وَهُوَ قَوْلُهُمَا اَيْ اَبِيْ يُوْسُفَ وَمُحَمَّدٍ وَلٰكِنْ يَرِدُ عَلَيْهِمَا اَنَّهُ اِذَا لَمْ يَسْقُطِ الْوَقْتُ عَنْهَا يَلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْجَوَابُ اَنَّهُ لَمْ تُسْتَعْمَلْ اِلَّا فِي الْوَقْتِ الَّذِيْ هُوَ حَقِيْقَةٌ لَهَا وَالشَّرْطُ اِنَّمَا لَزِمَ ضِمْنًا مِنْ غَيْرِ اِرَادَةٍ كَالْمُبْتَدَأِ الْخَبَرِ يَتَضَمَّنُ الشَّرْطَ ۔

ترجمہ: اور کلمہ اذا نحات بصرہ کے نزدیک صرف وقت کیلئے حقیقت ہے اور کبھی علی سبیل المجاز متی کی طرح اس سے وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر شرط کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اس لئے کہ متی وقت کے لئے موضوع ہے اور متی سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے اور جب غیر موضع استفہام میں متی سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے باوجودیکہ مجازات (شرط) اس کے لئے لازم ہے تو بدرجہ اولیٰ اذا سے وقت کے معنی باوجودیکہ شرط اس کے لئے لازم نہیں ہے ساقط نہ ہونگے اور یہ قول صاحبین یعنی ابو یوسف اور امام محمدؒ کا ہے لیکن صاحبین پر یہ اعتراض وارد ہوگا جبکہ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو حقیقت مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا اور جواب یہ ہے کہ کلمہ اذا استعمال نہیں ہوگا مگر اس وقت میں جو کلمہ اذا کے حقیقی معنی ہیں اور شرط کے معنی ضمنی طور پر بغیر ارادے کے لازم آتے ہیں جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو۔

تشریح: نحات بصرہ نے کہا کہ کلمہ اذا کے حقیقی معنی صرف وقت کے ہیں البتہ کبھی کلمہ متی کی طرح وقت کے معنی ساقط ہوئے بغیر مجازاً اس کا استعمال شرط کے لئے بھی ہوتا ہے کیونکہ کلمہ متی وقت کے معنی کیلئے موضوع ہے اور اس سے وقت کے معنی کسی حالت میں ساقط نہیں ہوتے خواہ اس کا استعمال اخبار میں ہو یا استفہام میں، پس جب موقع استفہام کے علاوہ میں کلمہ متی کیلئے شرط کے معنی لازم ہونے کے باوجود اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے تو کلمہ اذا جس کے لئے شرط کے معنی لازم بھی نہیں ہیں اس سے وقت کے معنی بدرجۂ اولیٰ ساقط نہیں ہو سکتے۔

بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ کلمہ اذا مجازاً شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے اور اس سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے، صاحبین کا یہی قول ہے لیکن صاحبینؒ کے اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ جب کلمہ اذا کو مجازاً شرط کیلئے استعمال کیا گیا اور اس کے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی اس سے ساقط نہیں ہوتے تو اس صورت میں حقیقت و مجاز کو جمع کرنا لازم آئیگا - حالانکہ یہ ناجائز ہے صاحبین کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کلمہ اذا صرف اپنے حقیقی معنی یعنی وقت کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور یہ شرط کے معنی تو وہ ضمنی طور پر بلا ارادہ لازم آتے ہیں اور حقیقت و مجاز کا جمع کرنا ارادہ میں تو واقعی ناجائز ہے لیکن مطلقاً ناجائز نہیں ہے پس یہاں چونکہ غیر ارادی طور پر دونوں معنی کا اجتماع ہوا ہے اس لئے یہ اجتماع بھی ناجائز نہ ہوگا اور اس کی مثال ایسی ہے جیسا کہ وہ مبتدا جو شرط کے معنی کو متضمن ہو جیسے "الذی یاتینی فلہ درہم" تو اس میں مبتدا اور خبر کا ہونا اصل اور حقیقت ہے اور شرط و جزاء کا ہونا مجاز ہے اور یہ دونوں جمع ہیں لیکن شرط و جزاء کے معنی چونکہ غیر ارادی طور پر حاصل ہوئے ہیں اس لئے یہ اجتماع ناجائز نہ ہوگا۔

حتی اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما
ويقع عندهما عقيب حرف الشرط وسكت لاضافة الى وقت خال عن التطليق كانه قال ان لم
اطلقك فانت طالق وفيه لا يقع ما لم يمت احدهما وكذا عنده كالفرع مثله

لَمْ أُطَلِّقْكِ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمَا لَا يَسْقُطُ عَنْهُ مَعْنَى الْوَقْتِ فَصَارَ الْحُكْمُ بِزَمَانِ لَمْ أُطَلِّقْكِ فِيهِ
فَأَنْتِ طَالِقٌ فَإِذَا فَرَغَ مِنْ هٰذَا الْكَلَامِ وُجِدَ زَمَانٌ لَمْ يُطَلِّقْهَا فِيهِ فَيَقَعُ فِي الْحَالِ
كَمَا فِي مَتَى وَالدَّلِيلُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَوْ قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ إِذَا شِئْتِ لَا يَتَقَيَّدُ بِالْمَجْلِسِ
كَمَا فِي مَتَى شِئْتِ وَالْجَوَابُ عَنْهُ أَنَّهُ تَعَلَّقَ الطَّلَاقُ بِالْمَشِيَّةِ فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي انْقِطَاعِهِ
فَلَا يَنْقَطِعُ وَفِيمَا نَحْنُ فِيهِ وَقَعَ الشَّكُّ فِي الْوُقُوعِ فِي الْحَالِ فَلَا يَقَعُ بِالشَّكِّ وَهٰذَا
كُلُّهُ إِذَا لَمْ يَنْوِ شَيْئًا أَمَّا إِذَا نَوَى الْوَقْتَ أَوِ الشَّرْطَ فَهُوَ عَلَى مَا نَوَى وَإِذَا مَا مِثْلُ
إِذَا لٰكِنَّهُ لَمْ يَسْقُطْ عَنْهُ مَعْنَى الظَّرْفِيَّةِ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ: حتی کہ جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہو تو اس صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ ان میں سے کوئی ایک مر جائے اس لئے کہ ان کے نزدیک کلمۂ اذا صرف شرط کے مرتبہ میں ہے اور وقت کے معنی ساقط ہو چکے ہیں، پس یہ قول ایسا ہو گیا گویا اس نے ان لم اطلقک فانت طالق کہا اور اس قول میں طلاق واقع نہیں ہوتی ہے جب تک کہ دونوں میں سے کوئی ایک مر نہ جائے اور صاحبین نے فرمایا کہ کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی جیسے متی لم اطلقک میں، اسلئے کہ صاحبین کے نزدیک کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے ہیں پس معنے یہ ہوں گے ایسے زمانہ میں جس میں، میں تجھکو طلاق نہ دوں تجھ پر طلاق ہو، پس جب قائل اس کلام سے فارغ ہوا تو ایسا زمانہ پا لیا گیا جس میں طلاق نہیں دی ہے، لہذا فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی جیسے کہ متی، کی صورت میں واقع ہو جاتی ہے دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص انت طالق اذا شئت کہے تو یہ قول مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا جیسا کہ متی شئت کی صورت میں، اور اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں طلاق مشیت کے ساتھ متعلق ہے پس اس تعلق کے منقطع ہونے میں شک واقع ہو گیا لہذا منقطع نہ ہوگا اور ہم جس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں اس میں وقوع طلاق میں فی الحال میں شک واقع ہو گیا لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہ ہوگی اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ قائل نے نیت نہ کی ہو لیکن جب اس نے وقت یا شرط کی نیت کر لی ہو تو قائل کی نیت کے مطابق حکم ہوگا اور کلمۂ اذا ما اذا کی طرح ہے لیکن اس سے مجازات کے معنی بالاتفاق جدا نہیں ہوتے۔

تشریح: کلمۂ اذا کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اختلاف ذکر کیا گیا ہے کہ اگر اذا سے شرط کے معنی کا ارادہ کیا گیا تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک وقت کے معنی ساقط ہو جائیں گے اور کلمۂ اذا ان کے معنی میں صرف شرط کیلئے ہوگا اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی ساقط نہ ہوں گے بلکہ کلمہ متی کی طرح کلمۂ اذا شرط اور وقت دونوں معنی میں مستعمل ہوگا اسی

اختلاف کو بیان کرنے کیلئے ایک تفریعی مسئلہ ذکر کیا ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی مرد نے اپنی بیوی سے کہا اذا لم اطلقک فانت طالق" تو حضرت امام صاحبؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں کلمۂ اذا سے وقت کے معنی بالکل ساقط ہو گئے اور وہ صرف شرط کے لئے ہے اور اس مسئلہ میں جب کلمہ اذا صرف شرط کیلئے ہے تو اذا لم اطلقک فانت طالق کہنا ایسا ہے جیسا کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنا اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان لم اطلقک فانت طالق کہنے سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک کہ زوجین میں سے کسی ایک کی موت کا وقت قریب نہ ہو جائے، لہٰذا اذا لم اطلقک فانت طالق کہنے کی صورت میں بھی طلاق آخری عمر تک واقع نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک اذا سے شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے اذا لم اطلقک فانت طالق متی لم اطلقک فانت طالق کی طرح ہوگا اور متی کی صورت میں کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے، لہٰذا اذا کی صورت میں بھی کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ صاحبین کے نزدیک متی اور اذا دونوں سے چونکہ وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے اس لئے متی لم اطلقک اور اذا لم اطلقک دونوں صورتوں میں مطلب یہ ہوگا کہ جس وقت اور جس زمانہ میں میں تجھ کو طلاق نہ دوں اس وقت میں تجھ پر طلاق ہے یعنی وقوع طلاق کو ایسے زمانہ پر معلق کیا گیا ہے جو زمانہ طلاق سے خالی ہو، پس قائل جوں ہی اس کلام سے فارغ ہوگا ایسا زمانہ موجود ہوگا جس میں اس نے طلاق نہیں دی ہے اور جب کلام سے فارغ ہوتے ہی طلاق سے خالی زمانہ پایا گیا تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی، شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کے مذہب پر اس بات کی دلیل کہ کلمۂ اذا کلمۂ متی کے مانند ہے اور کلمۂ ان کے مانند نہیں ہے، یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق اذا شئت کہا تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہ ہوگا بلکہ عورت نے اگر اس مجلس کے بعد بھی طلاق چاہی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ انت طالق متی شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتا ہے بلکہ اس کو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنے کا اختیار رہتا ہے۔

اگر کلمۂ اذا ان کے معنی میں ہوتا جیسا کہ حضرت امام اعظمؒ فرماتے ہیں تو عورت کا یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا جیسا کہ انت طالق ان شئت کی صورت میں عورت کا اختیار مجلس کے ساتھ مقید ہو جاتا ہے پس اس مسئلہ میں کلمہ اذا کا متی کے مانند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ کلمۂ اذا سے وقت کے معنی ساقط نہیں ہوتے بلکہ شرط کے معنی مراد لینے کے باوجود وقت کے معنی باقی رہتے ہیں، حضرت امام اعظمؒ کی طرف سے اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ انت طالق اذا شئت میں عورت کی مشیت اور اختیار کا مجلس کے ساتھ مقید نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ کلمہ اذا متی کے معنی میں ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے انت طالق اذا شئت کہا تو طلاق مشیت کے ساتھ یقینی طور پر معلق ہو گئی ہے یعنی یقینی طور پر طلاق واقع کرنے کا اختیار

فوائد: اس وقت خادم کے سامنے نور الانوار کے تین نسخے ہیں اور ایک نسخہ کشف الاسرار شرح المصنف علی المنار کا ہے ان چاروں نسخوں میں عبارت "اذا قال اذا" کو متن ظاہر کیا گیا ہے لیکن منار کا جو نسخہ اس وقت احقر کے سامنے ہے اس میں یہ عبارت موجود نہیں ہے لہٰذا منار کے اس نسخہ کے مطابق یہ عبارت متن نہیں ہوگی بلکہ نور الانوار شرح المنار کی عبارت ہوگی" جمیل احمد غفرلہٗ

> وَلَوْ لِلشَّرْطِ وَرُوِيَ عَنْهُمَا أَنَّهُ إِذَا قَالَ أَنْتِ طَالِقٌ لَوْ دَخَلْتِ الدَّارَ إِنَّهُ بِمَنْزِلَةِ
> إِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ أَيْ لَوْ لَمْ يَبْقَ عَلَى مَعْنَاهُ الْأَصْلِيِّ وَهُوَ مَعْنَى الْمَاضِي يَعْنِي
> أَنَّ انْتِفَاءَ الْجَزَاءِ فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي بِانْتِفَاءِ الشَّرْطِ كَمَا هُوَ عِنْدَ
> أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ أَوْ أَنَّ انْتِفَاءَ الشَّرْطِ فِي الْمَاضِي لِأَجْلِ انْتِفَاءِ الْجَزَاءِ
> كَمَا هُوَ عِنْدَ أَرْبَابِ الْمَعْقُولِ بَلْ صَارَ بِمَعْنَى إِنْ فِي حَقِّ الْاِسْتِقْبَالِ فِي عُرْفِ
> الْفُقَهَاءِ وَلَمْ يُوجَدْ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ أَصْلًا۔

ترجمہ: اور کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور صاحبین سے منقول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار کہے تو یہ ان دخلت الدار کے مرتبہ میں ہوگا یعنی کلمہ لو اپنے اصلی معنی پر باقی نہیں رہا۔ اور لو کے معنی ماضی کے ہیں اس طور پر کہ جزاء کا انتفاء شرط کی وجہ سے زمانہ ماضی میں منتفی ہوتا ہے جیسا کہ اہل عربیت کے نزدیک ہے یا ماضی میں جزاء کے منتفی ہونے کی وجہ سے شرط کا منتفی ہوتا ہے جیسا کہ ارباب معقول کے نزدیک ہے بلکہ فقہاء کے عرف میں استقبال کے حق میں کلمہ ان کے معنی میں ہوگیا ہے اور اس باب میں امام ابو حنیفہؒ سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔

تشریح: کلمہ لو بھی شرط کیلئے موضوع ہے لیکن یہ بات ضروری ہے کہ اس کا مدخول فعل ماضی ہو مثلاً تو کہے لو جئتنی لاکرمتک "اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا" اس مثال میں زمانہ ماضی میں آنے کے منتفی ہونے کی وجہ سے اکرام منتفی ہوگیا۔ بہرحال کلمہ لو شرط کیلئے موضوع ہے اور اس کا مدخول فعل ماضی ہوتا ہے، صاحبین سے منقول ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق لو دخلت الدار کہا تو یہ ان دخلت۔ الدار کے مرتبہ میں ہوگا حاصل یہ کہ کلمہ لو اپنے اصل معنی پر باقی نہیں رہا اور کلمہ لو کے اصلی معنے میں علماء کا اختلاف ہے۔

چنانچہ اہل عربیت نے کہا کہ کلمہ لو زمانہ ماضی میں انتفاء شرط کی وجہ سے انتفاء جزاء کیلئے آتا ہے اور ارباب معقول نے کہا کہ کلمہ لو، انتفاء جزاء کی وجہ سے انتفاء شرط کیلئے آتا ہے، دونوں کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا" اہل عربیت کے مذہب کے مطابق ترجمہ یہ ہوگا،

چیزیں محقق کے احوال واوصاف نہیں ہیں بلکہ اس کے لئے عوارض ہیں اور اوصاف وعوارض میں فرق یہ ہے کہ وصف سے مراد وہ احوال ہیں جو نوع اصل کے بعد ثابت ہوں جیسے طلاق واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کے احوال حیثیت کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں اور عوارض وہ نوع اصل کے ساتھ ساتھ ثابت ہوتے ہیں، پس محقق کے لئے تعبیر وتفسیر میں چیزوں کا ذکر کیا گیا ہے وہ چیزیں کہ محقق کیلئے عوارض ہیں اور عوارض اوصاف واحوال کا غیر ہیں اس لئے محقق کے بارے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ وہ صاحب حال اور صاحب کیفیت نہیں ہے، بہرحال انت حر کیف شئت میں آزادی کا واقع ہونا یہ لفظ کیف کے باطل ہونے اور حال دریافت کرنے کے درست نہ ہونے کی مثال ہے اور حال دریافت کرنے کے درست ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انت طالق کیف شئت کہا تو ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی اور وصف اور مقدار یعنی زیادتی عورت کی جانب مفوض ہوگی بشرطیکہ شوہر کی نیت موجود ہو کیونکہ امام صاحب کے نزدیک طلاق صاحب حالت اور صاحب کیفیت ہے وہ کبھی رجعی ہوتی ہے اور کبھی بائن، پھر اصل بینونت کبھی خفیفہ ہوتی ہے کبھی غلیظہ، پھر طلاق کبھی مال پر ہوتی ہے اور کبھی بغیر مال کے، پس نفس طلاق تو انت طالق کیف شئت کہتے ہی واقع ہو جائے گی اور باقی تمام احوال جو لفظ کیف کا مدلول ہیں عورت کے سپرد ہوں گے ان احوال میں سے ایک وصف کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا بائن ہونا اور ایک مقدار کی زیادتی ہے یعنی طلاق کا دو اور تین ہونا لیکن ان احوال کے سلسلہ میں عورت کا قول اسی وقت معتبر ہوگا جبکہ وہ شوہر کی نیت کے موافق ہو۔

چنانچہ اگر میاں بیوی دونوں کی نیت ایک دوسرے کے موافق ہو تو ان دونوں کی نیت کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر دونوں کی نیتوں میں اختلاف ہو تو دونوں کی نیتوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا شوہر کی نیت کا اعتبار کرنا تو اس لئے ضروری ہوگا کہ ایقاع طلاق میں شوہر کی نیت اصل ہے اور بیوی کی نیت کا اعتبار کرنا اس لئے ضروری ہوگا کہ طلاق کے جملہ احوال اس کے سپرد ہیں۔

بہرحال اگر دونوں کی نیتیں متعارض ہو گئیں مثلاً عورت نے ایک بائن چاہی اور شوہر نے تین کا ارادہ کیا یا اس کے برعکس ہو گیا تو اس صورت میں دونوں کی نیتیں ساقط ہو جائیں گی اور اصل طلاق یعنی طلاق رجعی باقی رہ جائے گی اور اگر عورت نے بھی اس کلام سے دو کی نیت کی اور شوہر نے بھی دو کی نیت کی تو نیتوں میں اتفاق کے باوجود دو طلاقیں واقع نہ ہوں گی کیونکہ دو عدد محض ہے نہ فرد حقیقی ہے اور نہ فرد حکمی، نہ لفظ وانت طالق کا مدلول ہے اور نہ محتمل، پس دو جب نہ اس کلام کا مدلول ہے اور نہ محتمل ہے تو دو کی نیت سے دو طلاقیں بھی واقع نہ ہوں گی، اور رہا تین طلاقیں کا مسئلہ تو اگرچہ لفظ انت طالق کا مدلول نہیں ہے لیکن فرد حکمی ہے جیسا کہ جلد اول میں گزر چکا ہے اسی وجہ سے طلاق کے وقت مذکورہ کلام یعنی انت طالق اس کا احتمال بھی رکھتا ہے اور رہا یہ دلیل اور قرینہ لفظ کیف ہے جو مقدار کی زیادتی میں

ترجمہ:۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ جو چیز اشارہ قبول نہ کرے اس کا حال اور اس کا وصف اس کی اصل کے درجہ میں ہے لہٰذا وصف کے تعلق سے اصل متعلق ہو جائیگا یعنی صاحبین کے نزدیک ہر وہ چیز جو امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق وغیرہ اس کا حال اور اصل دونوں ایک شئی کے مرتبہ میں ہیں کیونکہ وہ دونوں غیر محسوس ہیں، پس ان میں سے ایک کو واقع اور دوسرے کو موقوف قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں، بلکہ اصل کو مشیت پر معلق کیا جائیگا جیسا کہ وصف مشیت کے ساتھ متعلق ہے لہٰذا طلاق واقع نہ ہوگی جب تک کہ عورت نہ چاہے اور یہ اس وجہ سے ہے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے نہ اس وجہ سے کہ عرض کا قیام عارض کے ساتھ ممتنع ہے، پس مناسب ہے کہ اصل اور وصف دونوں ایک ساتھ معلق ہیں تاکہ جو ہم اس کے مطابق جو فقہاء نے خیال کیا ہے اور جن پر انہوں نے بہت سے فقہی مسائل کی بنیاد رکھی ہے ہماری تقریر سے وہ اعتراض دور ہو گیا کہ مصنف کے کلام میں قلب کی غلطی ہے اور اولیٰ یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے "فاصلہ بمنزلۃ حالہ ووصفہ فیتعلق الاصل بتعلقہ" اور اس اعتراض کے دور ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب حال اور اصل شئی واحدہ کے درجہ میں قرار دے دیئے گئے تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا، اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے اصل کو وصف کے تابع کرنا لازم آئیگا اور یہ خلاف قیاس ہے لہٰذا یہ غیر معتبر ہے۔

تشریح:۔ سابق میں گذر چکا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر لفظ کیف کے ذریعہ طلاق کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا تو طلاق کی کیفیت اور اس کا حال عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اور اصل طلاق اور نفس طلاق عورت کی مشیت پر معلق نہ ہوگی بلکہ نفس طلاق تکلم کرتے ہی واقع ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا کہ ایسا نہیں بلکہ جس طرح وصف مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اس کے ساتھ ساتھ اصل بھی مشیت پر معلق ہوگا کیونکہ جو چیز امور شرعیہ غیر محسوسہ میں سے ہو جیسے طلاق، عتاق، بیع، نکاح، وغیرہ تو اس کا حال اور اصل دونوں شئی واحد کے مرتبہ میں ہوتے ہیں اس لئے کہ جب حال اور اصل دونوں غیر محسوس ہیں تو اصل کے وجود کے غیر محسوس ہونے کی وجہ سے اس کی معرفت اس کے آثار اور اوصاف کے ذریعہ ہوگی اور جب اصل کی معرفت اس کے وصف کے ذریعہ ہوگی تو اصل کی معرفت اس کے وصف کی محتاج ہوئی اور وصف اصل کا محتاج ہوتا ہے لہٰذا جب وصف اور اصل دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے تو دونوں برابر ہو گئے اور جب اصل اور وصف دونوں برابر ہیں تو ان میں سے ایک یعنی اصل طلاق کو واقع قرار دینے اور دوسرے یعنی وصف طلاق کو مشیت پر معلق کرنے کے کوئی معنی نہیں ہیں بلکہ جس طرح وصف طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہوگا اسی طرح اصل طلاق بھی عورت کی مشیت پر معلق ہوگی اور جب اصل طلاق عورت کی مشیت پر معلق ہو گئی تو بغیر عورت کی مشیت کے اصل طلاق اور نفس طلاق بھی

واقع نہ ہوگی اور عورت کی مشیت پر وصف طلاق کے معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کا معلق ہونا اس وجہ سے ہے تاکہ ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے کیونکہ وصف اور اصل دونوں کے برابر ہونے کے باوجود اگر وصف کو معلق کیا گیا اور اصل کو معلق نہ کیا گیا تو خواہ مخواہ ترجیح بلا مرجح کا ارتکاب کرنا لازم ہوگا پس ترجیح بلا مرجح سے بچنے کیلئے اصل اور وصف دونوں کو عورت کی مشیت پر معلق کیا گیا ہے۔ بعض حضرات نے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ عرض کا قیام عرض کیساتھ چونکہ ممتنع ہے اسلئے یہ بات نہیں ہوگی کہ طلاق اصل ہے اور اس کی کیفیت عرض اور حال ہے لہذا یہ عرض وحال اسکے ساتھ قائم ہوگا کیونکہ طلاق بھی ایک عرض ہے اگر ایسا ہو تو عرض کا قیام عرض کے ساتھ لازم آئے گا حالانکہ یہ ممتنع ہے بلکہ اصل بات یہ ہے کہ اصل طلاق اور وصف طلاق دونوں برابر ہیں، لہذا مناسب بات یہی ہے کہ یہ دونوں ایک ساتھ محل یعنی عورت میں قائم ہوں اس خیال کے ضعف کی جس کا اظہار فقہاء کرام نے کیا ہے اور جس پر انھوں نے بہت تو تیق مسائل کی بنیاد رکھی ہے

الغرض جب یہ دونوں برابر ہیں اور ایک ساتھ محل میں قائم ہوں گے تو ان میں سے جب ایک عورت کی مشیت پر معلق ہوگا تو دوسرا بھی معلق ہوگا، یہ وجہ چونکہ متن کی عبارت کے خلاف ہے اس طور پر کہ متن میں دونوں کو برابر قرار نہیں دیا گیا بلکہ ایک کو اصل اور ایک کو وصف اور حال قرار دیا گیا ہے اس لئے شارح نے اس وجہ پر اعتراض کیا اور یہ کہا کہ اصل اور وصف دونوں کے مشیت پر معلق ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض ممتنع ہے بلکہ وہ وجہ ہے جسکو پہلے بیان کیا گیا ہے۔

شارح علیہ الرحمہ نے کہا کہ ہماری مذکورہ تقریر کہ اصل اور حال دونوں برابر ہیں سے وہ اعتراض دور ہوگیا کہ مصنفؒ کے کلام میں قلب ہے اور بہتر یہ تھا کہ مصنفؒ یوں فرماتے کہ اس کی اصل کے حال اور وصف کے مرتبہ میں ہے لہذا وصف کے معلق ہونے سے اصل بھی معلق ہوگا یعنی اصل کو حال اور وصف پر قیاس کیا جاتا حالانکہ متن میں اس کا برعکس ہے اور یہ اعتراض اسلئے دور ہوگیا کہ جب حال اور اصل ایک شیء کے مرتبہ میں ہوگئے اور دونوں یکساں اور برابر ہیں تو ان میں سے ہر ایک نے دوسرے کا حکم لے لیا اب اصل کو وصف کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں یا وصف کو اصل کے مرتبہ میں قرار دیں اور اس پر قیاس کریں دونوں برابر ہیں۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ صاحبینؒ کی تقریر کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر وصف طلاق کے مشیت پر معلق ہونے کی وجہ سے اصل طلاق کو معلق کیا گیا تو اس صورت میں اصل کا وصف کے تابع ہونا لازم آئیگا اور اصل کا وصف کے تابع ہونا چونکہ خلاف قیاس ہے اس لئے یہ ہرگز ہرگز معتبر ہوگا مصنف نور الانوار نے صاحبینؒ کے مذہب کو راجح قرار دیتے ہوئے فرمایا کہ احوال طلاق کیلئے لازم ہیں

اذا اور متی کے معنی میں نہیں لیا بلکہ کلمۂ ان کے معنی میں ہے ، رہا یہ سوال کہ آخر حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی میں کیوں نہیں لیا گیا اور کلمۂ ان کے معنی میں کیوں لیا گیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب بیان مکان کے معنی متعذر ہونے کی وجہ سے ان دونوں (حیث اور این) کو مکان کے معنی سے خالی کر دیا گیا ، تو اس معنی پر محمول کیا جائیگا جو معنی ان دونوں سے زیادہ قریب ہے اور ان دونوں سے زیادہ قریب ان شرطیہ ہے اس لئے کہ کلمۂ ان شرطیہ ہونے میں اذا اور متی کی بہ نسبت اصل ہے کیونکہ ان فقط شرط کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے اور دوسرے کسی معنی میں مستعمل نہیں ہوتا ہے برخلاف اذا اور متی کے یہ دونوں کبھی شرط کے لئے استعمال ہوتے اور کبھی شرط کیلئے استعمال نہیں ہوتے ۔ پس یہ دونوں مقید ہوں گے اور کلمۂ ان مطلق ہوگا ، اور مطلق مقید پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ مطلق مقید ہی کا ایک جز ہوتا ہے اور جز کل پر مقدم ہوتا ہے ۔ لہذا مطلق بھی مقید پر مقدم ہوگا اور جب مطلق مقید پر مقدم ہے تو حیث اور این کلمۂ ان سے زیادہ قریب ہوں گے نہ کہ اذا اور متی سے ، اور جب ایسا ہے تو حیث اور این کو کلمۂ ان کے معنی پر محمول کرنا مناسب ہوگا اور اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا مناسب نہ ہوگا اسی کو شارح نے یوں کہا ہے کہ عموم مکان جو حیث اور این میں ہے اس کو عموم زمان سے مستعار قرار دینا مناسب نہ ہوگا جو عموم زمان اذا اور متی میں ہے ۔ حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر مجازاً محمول نہ کرنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ طلاق میں ممانعت اصل ہے اور ان دونوں کو اذا اور متی پر محمول کرنے کی صورت میں اباحت اصل ہو جاتی ہے اس طور پر کہ اگر ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول نہ کیا جائے بلکہ کلمۂ ان کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد عورت کیلئے طلاق چاہنا مباح نہ ہوگا اور اگر اذا اور متی کے معنی پر محمول کیا جائے تو مجلس کے بعد بھی طلاق چاہنا مباح ہوگا۔

بہر حال جب حیث اور این کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنے کی صورت میں ممانعت کی اصالت اباحت کی اصالت سے تبدیل ہو جاتی ہے اور یہ درست نہیں ہے تو ان دونوں کو اذا اور متی کے معنی پر محمول کرنا بھی درست نہ ہوگا ۔ فقلل واعدمن کیف الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے ، سوال یہ ہے کہ کیف ، کم ، حیث ، اور این یہ چاروں حروف شرط میں سے نہیں ہیں ، لہذا ان کو حروف شرط کے بیان میں کیوں ذکر کیا گیا ہے ، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ ہیں اس طور پر کہ جس طرح کلمۂ اذا شرطیہ ہونے کے باوجود ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتا ہے ، اسی طرح یہ چاروں ظرفیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں ، کیونکہ کیف حال پر دلالت کرتا ہے اور حال ظرف کے قائم مقام ہے اور کم کی تمیز کبھی ظرف واقع ہوتی ہے ، اور حیث اور این بھی ظرف پر دلالت کرتے ہیں ، پس چونکہ یہ چاروں کلمات ظرفیت میں اذا شرطیہ کے مشابہ

ہیں۔ اس لئے ان چاروں کو حروف شرط کی بحث میں ذکر کر دیا گیا ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذٰلِكَ ذَكَرَ الْجَمْعَ فِيْ بَحْثِ حُرُوْفِ الْمَعَانِيْ بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْوَاوَ وَالْيَاءَ وَالْأَلِفَ وَالتَّاءَ كُلَّهَا حُرُوْفٌ دَالَّةٌ عَلٰى مَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ فَقَالَ الْجَمْعُ الْمُذَكَّرُ بِعَلَامَةِ الذُّكُوْرِ عِنْدَنَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْإِنَاثَ جَمِيْعًا عِنْدَ الْإِخْتِلَاطِ وَلَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ الْمُنْفَرِدَاتِ لٰكِنْ تَنَاوُلُ الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ لِلْإِنَاثِ إِنَّمَا هُوَ بِالتَّغْلِيْبِ وَالتَّغْلِيْبُ إِنَّمَا يَتَحَقَّقُ عِنْدَ الْإِخْتِلَاطِ دُوْنَ الْإِنَاثِ الْمُنْفَرِدَاتِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ عِنْدَ الْإِخْتِلَاطِ أَيْضًا لِأَنَّ كُلَّ عَلَامَةٍ مَخْصُوْصَةٌ بِمَعْنًى يَخُصُّهَا فَلَوْ تَنَاوَلَ الْإِنَاثَ لَزِمَ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيْقَةِ وَالْمَجَازِ وَلَزِمَ التَّكْرَارُ فِيْ قَوْلِهٖ إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ قُلْنَا نُزُوْلُ الْآيَةِ فِيْ حَقِّهِنَّ لِتَطْيِيْبِ قُلُوْبِهِنَّ حَيْثُ قُلْنَ يَا لَيْتَنَا لَمْ نُذْكَرْ فِي الْقُرْآنِ مُسْتَقِلًّا فَنَزَلَتِ الْآيَةُ فِيْ حَقِّهِنَّ لِأَجْلِ هٰذَا لَا لِأَنَّهُنَّ لَمْ يَدْخُلْنَ فِي الْجَمْعِ الْمُذَكَّرِ وَالتَّغْلِيْبُ كَثِيْرٌ شَائِعٌ فِي الْقُرْآنِ۔

ترجمہ: پھر اس کے بعد حروف معانی کی بحث میں جمع کا ذکر اس اعتبار سے کیا کہ واؤ اور یا اور الف اور تا تمام ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرنے والے ہیں چنانچہ مصنف نے فرمایا ہمارے نزدیک جمع مذکر علامت ذکور کے ساتھ اختلاط کے وقت ذکور و اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور تنہا اناث کو شامل نہیں ہوتی، لیکن جمع مذکر کا اناث کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اختلاط کے وقت ہوتا ہے نہ کہ تنہا اناث کے وقت، اور امام شافعی کے نزدیک جمع مذکر اناث کو اختلاط کے وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے اس لئے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہے جو اس علامت کی حقیقت ہیں، پس اگر جمع مذکر اناث کو شامل ہو تو حقیقت اور مجاز کے درمیان جمع کرنا لازم آئے گا، اور باری تعالیٰ کے قول إِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ میں تکرار لازم آئیگا، ہم جواب دیں گے کہ ان کے حق میں آیت کا نزول ان کے اطمینان قلب کے لئے ہے چنانچہ ان عورتوں نے کہا تھا کہ ہماری کیا حقیقت ہے کہ قرآن میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا ذکر نہیں کیا جاتا تو یہ آیت ان کے حق میں اس وجہ سے اتری تھی، یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر میں داخل نہیں ہیں اور تغلیب قرآن میں ایک وسیع باب ہے۔

تشریح: ثم بعد ذلك الخ سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ جمع کی

بحث حروف معانی کے بیان میں ہے اور جمع حروف معانی میں سے ہے نہیں اس لئے کہ جمع فعل کے قبیل سے ہوتی ہے یا اسم کے قبیل سے اور ان دونوں میں سے ہر ایک حروف کا غیر ہے پس ثابت ہوا کہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے تو جمع کو حروف معانی کی بحث میں کیوں ذکر کیا گیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بلاشبہ جمع حروف معانی میں سے نہیں ہے لیکن علامات جمع یعنی واؤ اور یا، الف اور تا ایسے حروف ہیں جو جمعیت کے معنی پر دلالت کرتے ہیں، پس ان حروف جمع کا اعتبار کرتے ہوئے جمع کو حروف معانی کی بحث میں ذکر کر دیا گیا چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک جمع مذکر سالم جو علامت ذکور کے ساتھ مذکور ہوتی ہے مذکر و مؤنث دونوں کو شامل ہوتی ہے بشرطیکہ مذکر و مؤنث ملے جلے ہوں اور اگر تنہا مؤنث ہوں اور مذکر نہ ہوں تو جمع مذکر سالم ان کو شامل نہیں ہوگی کیونکہ جمع مذکر سالم کا اناث (عورتوں) کو شامل ہونا صرف تغلیب کی وجہ سے ہے یعنی ذکور کو اناث پر غلبہ دینے کی وجہ سے ہے اور تغلیب کا تحقق اسی وقت ہوگا جبکہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں اور اگر ذکور کے بغیر صرف عورتیں ہوں تو اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوگا اور جب اس وقت تغلیب کا تحقق نہیں ہوا تو اس وقت صرف عورتوں پر جمع مذکر سالم کا اطلاق بھی نہ ہوگا۔

حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ جمع مذکر سالم بعلامت ذکور اناث کو اس وقت بھی شامل نہیں ہوتی ہے جب کہ ذکور و اناث سب ملے جلے ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر علامت ایسے معنی کیلئے خاص ہوتی ہے جو معنی اس علامت کی حقیقت ہوتا ہے اور جمع مذکر سالم کی جو علامت ہے اس کی حقیقت ذکور (مرد) ہیں، اناث (عورتیں) اس کی حقیقت نہیں ہے، پس اگر جمع مذکر سالم ذکور کے ساتھ اناث کو بھی شامل ہو تو اس صورت میں حقیقت (ذکور) اور مجاز (اناث) کا جمع ہونا لازم آئیگا، حالانکہ یہ جائز نہیں ہے، نیز باری تعالیٰ کے قول ان المسلمین والمسلمات میں تکرار لازم آئے گا اس طور پر کہ مسلمین بھی مسلمان عورتوں کو شامل ہے اور مسلمات میں بھی مسلمان عورتوں کا ذکر ہے اور تکرار بھی کوئی پسندیدہ امر نہیں ہے، ہماری طرف سے پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ ہم نے اس کو تغلیب کے باب سے قرار دیا ہے اور تغلیب جیسا کہ واضح ہے ہماری طرف سے ہوتی ہے اسلئے تغلیب مجاز کے قبیل سے نہ ہوگی، اور جب تغلیب مجاز کے قبیل سے نہیں ہے تو جمع بین الحقیقت والمجاز بھی لازم نہ آئیگا، اور اگر تغلیب کو مجاز کے قبیل سے تسلیم کر لیا جائے تو یہ عموم مجاز ہوگا جس کا ایک فرد حقیقت ہوتا ہے اور ایک فرد مجاز ہوتا ہے اور عموم مجاز کی صورت میں بھی جمع بین الحقیقت والمجاز لازم نہیں آتا ہے دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا نزول عورتوں کے حق میں ان کے اطمینان قلب اور تسلی کیلئے ہوا ہے کیونکہ بعض ازواج مطہرات نے یہ کہا تھا کہ اللہ کے نزدیک ہماری کوئی حقیقت اور وقعت نہیں ہے اسی لئے کہ قرآن پاک میں صریح اور مستقل طور پر ہمارا کہیں ذکر نہیں کیا جاتا ہے

اس وقت یہ آیت ان کے حق میں محض ان کی تسلی کیلئے اتری تھی یہ بات نہیں کہ عورتیں جمع مذکر سالم میں داخل نہیں ہیں رہی تغلیب تو وہ قرآن پاک میں ایک وسیع باب ہے بہت سی جگہ اس کا اعتبار کیا گیا ہے۔

وَإِنْ ذُكِرَ بِعَلَامَةِ التَّأْنِيْثِ يَتَنَاوَلُ الْإِنَاثَ خَاصَّةً لِأَنَّ الرَّجُلَ لَا يَكُوْنُ تَبَعًا لِلْأُنْثٰى حَتّٰى ... يَدْخُلَ فِيْ تَغْلِيْبِ الْأُنْثٰى حَتّٰى قَالَ فِي السِّيَرِ الْكَبِيْرِ إِذَا قَالَ اسْتَأْمِنُوْا عَلٰى بَنِيَّ وَلَهٗ بَنُوْنَ وَبَنَاتٌ أَنَّ الْأَمَانَ يَتَنَاوَلُ الْفَرِيْقَيْنِ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ وَالْإِنَاثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ وَلَوْ قَالَ اسْتَأْمِنُوْا عَلٰى بَنَاتِيْ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ مِنْ أَوْلَادِهٖ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُؤَنَّثَ لَا يَتَنَاوَلُ الذُّكُوْرَ عَلٰى سَبِيْلِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ قَالَ عَلٰى بَنِيْهِ وَلَيْسَ لَهٗ سِوَى الْبَنَاتِ لَا يَثْبُتُ الْأَمَانُ لَهُنَّ لِأَنَّ الْجَمْعَ الْمُذَكَّرَ إِنَّمَا يَتَنَاوَلُ الْمُؤَنَّثَ عِنْدَ الْاِخْتِلَاطِ تَغْلِيْبًا دُوْنَ الْاِنْفِرَادِ لِعَدَمِ التَّغْلِيْبِ وَلَوْ ذَكَرَ هٰذِهِ الْأَمْثِلَةَ عَلٰى سَبِيْلِ النَّشْرِ الْمُرَتَّبِ لَكَانَ أَوْلٰى وَأَخْصَرَ۔

ترجمہ:۔ اگر جمع علامت تانیث کیساتھ مذکور ہو تو خاص طور پر اناث کو شامل ہوگی کیونکہ مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ تغلیب انثی میں داخل ہو جائے چنانچہ امام محمدؒ نے سیر کبیر میں فرمایا ہے جب کافر کہے "امنونی علی بنی" اور اس کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی تو اس صورت میں امان دونوں گروہوں کو شامل ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت ذکور اور اناث دونوں کو شامل ہوتی ہے اور اگر کہے "امنونی علی بناتی" تو اس صورت میں امان اس کی اولاد ذکور کو شامل نہ ہوگا کیونکہ جمع مؤنث تغلیب کے طور پر ذکور کو شامل نہیں ہوتی ہے اور اگر کہا علی بنی اور اس کے لئے بیٹیوں کے علاوہ بچے نہ ہوں تو ان کے لئے امان ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ جمع مذکر اختلاط کے وقت تغلیب کے طور پر اناث کو شامل ہوتی ہے نہ کہ انفراد کے وقت، اس لئے کہ یہاں تغلیب نہیں ہے اور اگر مصنف ان مثالوں کو نشر مرتب کے طور پر ذکر کرتے تو یہ مناسب بھی ہوتا اور مختصر بھی ہوتا۔

تشریح:۔ مصنفؒ نے فرمایا کہ اگر جمع کو علامت تانیث یعنی الف اور تا کے ساتھ ذکر کیا گیا ہو تو وہ جمع خاص طور پر عورتوں کو شامل ہوگی مردوں کو شامل نہ ہوگی، کیونکہ مرد عورت کے تابع نہیں ہوتا ہے اور جب مرد، عورت کے تابع نہیں ہوتا تو عورتوں کو مردوں پر غلبہ دیکر مردوں کو جمع مؤنث کے صیغہ میں بھی داخل نہیں کیا جائے گا۔ جمع کے سلسلہ میں تین قواعد

کہ بظاہر یہ دونوں صریح حقیقی کی مثالیں ہیں، صریح تو اس لئے ہیں کہ یہ دونوں اپنے اپنے معنی یعنی ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح میں مکشوف ہیں . . . . . اور حقیقی اس لئے ہیں کہ انت حر ازالۂ رقیت میں حقیقت شرعیہ ہے اور انت طالق ازالۂ نکاح میں حقیقت شرعیہ ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ دونوں دو اعتبار سے حقیقت و مجاز کی مثالیں ہوں یعنی یہ دونوں مذکورہ معانی (ازالۂ رقیت اور ازالۂ نکاح) میں لغۃً تو مجاز ہوں اور شرعاً حقیقت ہوں لہٰذا یہ دونوں صریح حقیقی کی بھی مثالیں ہو جائیں گی اور صریح مجازی کی بھی، بہرحال حضرات علماء نے جو کچھ کہا وہ کہہ دیا گیا ہے۔

> وَحُكْمُهُ تَعَلُّقُ الْحُكْمِ بِعَيْنِ الْكَلَامِ وَقِيَامُهُ مَقَامَ مَعْنَاهُ حَتَّى اسْتَغْنَى عَنِ النِّيَّةِ أَيْ لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْوِيَ الْمُتَكَلِّمُ ذٰلِكَ الْمَعْنَى مِنَ اللَّفْظِ بِأَنْ قَصَدَ أَنْ يَقُولَ سُبْحَانَ اللّٰهِ فَجَرَى عَلَى لِسَانِهِ أَنْتِ طَالِقٌ يَقَعُ الطَّلَاقُ وَلَوْ لَمْ يَقْصِدْهُ وَهٰكَذَا لَوْ بَاعَ وَاشْتَرٰى

ترجمہ :- اور صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم عین کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو یہاں تک کہ ارادہ اور نیت سے بے نیاز ہو یعنی اس بات کا محتاج نہیں ہوگا کہ متکلم لفظ سے اس معنی کا ارادہ کرے چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ اس کا قصد نہ کیا ہو اور ایسا ہی حکم اس کے قول بعت اور اشتریت کا ہے۔

تشریح :- صریح کا حکم یہ ہے کہ حکم نفس کلام سے متعلق ہو اور کلام اپنے معنی کے قائم مقام ہو اور ارادہ اور نیت کی ضرورت نہ ہو یعنی حکم کو صریح کے ساتھ متعلق کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ متکلم اس لفظ صریح سے معنی کا ارادہ کرے بلکہ بغیر ارادے ہی کے حکم مرتب ہو جاتا چنانچہ اگر کسی نے سبحان اللہ کہنے کا ارادہ کیا لیکن اس کی زبان پر انت طالق جاری ہو گیا تو اس سے نفاذ طلاق واقع ہو جائے گی۔ اگرچہ طلاق کا ارادہ نہیں کیا ہے، اسی طرح اگر بغیر ارادے کے بعت یا اشتریت کہا تو ان کا حکم بھی ثابت ہو جائے گا۔

> وَأَمَّا الْكِنَايَةُ فَاسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَلَا يُفْهَمُ إِلَّا بِقَرِينَةٍ حَقِيقَةً كَانَ أَوْ مَجَازًا فِيهِ تَنْبِيهٌ عَلَى أَنَّ الْكِنَايَةَ تَجْتَمِعُ مَعَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَالْمُرَادُ بِالْاِسْتِتَارِ هُوَ الْاِسْتِتَارُ بِحَسَبِ الْاِسْتِعْمَالِ وَالْحَاجَةِ إِلَى الْاِحْتِيَاجِ

لكنه يشكل لأن خفاء ما يحصل بسبب غرابة اللفظ أو نحوه ثم الخفاء في الحقيقة أو في المجاز إنما يثبت بعوارض أخر لا يضر ذلك في كونهما صريحًا أو كناية لأن العوارض الأخرى لا تعتبر فالمدار فيهما على الاستعمال وبهذا قلنا أن الحقيقة المهجورة كناية والمستعملة صريحة والمجاز المتعارف صريح وغير المتعارف كناية مثل ألفاظ الضمير كهاء الكناية وأنا وأنت ونحن كلها وضعت ليستعملها المتكلم على طريق الاستتار والخفاء وكونها أعرف المعارف عند النحويين لا يضر بكونه كناية لأن ذلك شيء آخر ولهذا أنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم على من دق بابه فقال من أنت فقال أنا فقال أنا أنا كأنه لم يقل إلا أنا أنا بل ذكر اسمه حتى يفهم به الشخص فهذا مثال للكناية الحقيقية ولم يذكر مثال الكناية المجازية۔

ترجمہ: اور کنایہ وہ ہے جس کے معنی پوشیدہ ہوں اور بغیر قرینہ کے نہ سمجھے جائیں خواہ وہ حقیقی ہوں یا مجازی، اس میں بھی اس بات پر تنبیہ ہے کہ کنایہ حقیقت و مجاز کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے اور استتار سے مراد وہ استتار ہے جو بسبب الاستعمال ہو اور خفی اور مشکل کے اخراج کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کا خفاء دوسرے معنی کی وجہ سے ہے، پس اگر دوسرے عوارض کی وجہ سے صریح میں خفاء واقع ہو اور کنایہ میں ظہور واقع ہو تو یہ اس کے صریح یا کنایہ ہونے میں مضر نہیں ہوگا کیونکہ دوسرے عوارض معتبر نہیں ہیں، لہذا ان دونوں میں مدار استعمال پر ہے اسی لئے ہم نے کہا کہ حقیقت مہجورہ کنایہ ہے اور حقیقت مستعملہ صریح ہے، اور مجاز متعارف صریح ہے اور غیر متعارف کنایہ ہے جیسے الفاظ ضمیر مثلاً ہائے کنایہ، انا اور انت کیونکہ ان تمام کو اسی لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ متکلم ان کو استتار اور خفاء کے طور پر استعمال کرے، اور نحویوں کے نزدیک ضمیر کا اعرف المعارف ہونا اس کے کنایہ ہونے کیلئے مضر نہیں ہے اس لئے کہ یہ اور بات ہے اسی لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص پر نکیر فرمائی جس نے آپ کے دروازہ کو کھٹکھٹایا چنانچہ آپ نے فرمایا تم کون ہو اس نے کہا انا (میں)، آپ نے فرمایا انا انا (میں میں) یعنی تم انا انا کیوں بولتے ہو اپنا نام ذکر کرو تاکہ میں سمجھ سکوں، پھر یہ بات ظاہر ہے کہ یہ کنایہ حقیقیہ کی مثال ہے اور کنایہ مجازیہ کی مثال ذکر نہیں کی گئی۔

تشریح: تقسیم ثالث کی چوتھی قسم کنایہ ہے، کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو...

سے نیت کا پایا جانا ضروری ہے اور اگر نیت نہ ہو تو اس کے قائم مقام کوئی چیز ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی دلہن سے انت بائن کہا تو محض اس کے تکلم سے طلاق واقع نہ ہوگی بلکہ یا تو شوہر طلاق کی نیت کرے یا کوئی اس کا قائم مقام موجود ہو مثلاً حالت غضب یا مذاکرہ طلاق کی دلالت، پس نیت اور دلالت میں سے اگر کوئی چیز موجود ہوئی تو طلاق واقع ہو جائیگی۔

وَكِنَايَاتُ الطَّلَاقِ سُمِّيَتْ بِهَا مَجَازًا لِأَنَّهَا كَانَتْ بَوَائِنَ جَوَابُ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ بِأَنْ يُقَالَ إِنَّكُمْ قُلْتُمْ إِنَّ الْكِنَايَةَ مَا اسْتَتَرَ الْمُرَادُ بِهِ وَالْحَالُ أَنَّ أَلْفَاظَ الْبَوَائِنِ مِثْلَ قَوْلِهِ أَنْتِ بَائِنٌ وَبَتَّةٌ وَبَتْلَةٌ وَحَرَامٌ وَغَيْرُهَا كُلُّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعْنَى وَمُسْتَعْمَلَةٌ فِيهِ صَرِيحَةٌ فَكَيْفَ تُسَمُّونَهَا كِنَايَةً فَأَجَابَ بِأَنَّ تَسْمِيَتَهَا كِنَايَةً بِطَرِيقِ الْمَجَازِ لِأَنَّهَا مَعْلُومَةُ الْمَعَانِي وَإِنَّمَا الْإِبْهَامُ فِيمَا يَتَّصِلُ بِهِ الْبَيْنُونَةُ لِأَنَّهُ لَا يُعْلَمُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ بَانَتْ أَمِنَ الزَّوْجِ أَوْ مِنَ الْخَيْرِ أَوْ مِنَ النِّكَاحِ أَوِ الْجَمَالِ فَإِذَا نَوَى أَنَّهَا بَائِنَةٌ عَنِ النِّكَاحِ كَانَ عَامِلًا بِمُوجَبِهِ وَلِذَا وَقَعَ الطَّلَاقُ الْبَائِنُ بِهَا وَلَوْ كَانَتْ كِنَايَاتٍ حَقِيقَةً لَكَانَتْ مِنْ قَبِيلِ أَنْ يَذْكُرَ أَنْتِ بَائِنٌ وَيُرَادَ بِهِ أَنْتِ طَالِقٌ فَيَقَعُ الطَّلَاقُ الرَّجْعِيُّ

ترجمہ: اور کنایات طلاق کو مجازاً کنایات سے موسوم کیا گیا ہے یہاں تک وہ بائن ہو گئے یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ کنایہ وہ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بتۃ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے الفاظ ہیں جن کے معانی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں پھر تم ان الفاظ کو کنایہ کے ساتھ کیسے موسوم کرتے ہو، پس مصنف نے جواب میں فرمایا کہ ان الفاظ کا کنایہ نام رکھنا بطریق مجاز ہے کیونکہ ہر ایک کے معنی معلوم ہے اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے۔ اس لئے کہ بائن کے معنی واضح ہیں، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی چیز سے بائن رہنا ہے آیا شوہر سے جدا ہے خاندان سے یا مال یا جمال سے،

پس جب اس نے نیت کی کہ وہ مجھ سے بائن ہے تو یہ مراد ہو گیا، پس وہ اس لفظ کے موجب پر عامل ہو گا اسی وجہ سے ان الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے اور اگر کنایات حقیقی ہوتے تو وہ اس قبیل سے ہوتے کہ انت بائن ذکر کیا جاتا اور انت طالق مراد لیا جاتا اور طلاق

رجعی واقع ہوتی۔

تشریح: اس عبارت میں ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ احناف نے کہا کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کی مراد پوشیدہ ہو حالانکہ طلاق بائن کے الفاظ مثلاً انت بائن، بتہ، بتلۃ، حرام اور ان جیسے دوسرے الفاظ سب کے سب ایسے ہیں جن کا ہر ایک کے معنی معلوم ہیں چنانچہ بائن بینونت سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا ہونے کے ہیں، حرام، حرمت سے ماخوذ ہے جس کے معنی منع کرنے کے ہیں، البتہ، ابت سے ماخوذ ہے جس کے معنی کاٹنے کے ہیں اور بتلۃ، بتل سے ماخوذ ہے جس کے معنی جدا کرنے اور کاٹنے کے ہیں۔ بہرحال ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں صراحۃً مستعمل ہیں، پس جب ان الفاظ میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اور یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل بھی ہیں تو ان الفاظ کو کنایات طلاق قرار دینا کیسے درست ہوگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ان الفاظ کو کنایہ سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے معنی معلوم ہیں اس میں کسی طرح کا ابہام نہیں ہے مثلاً لفظ بائن کے معنی یعنی جدا کرنا اور جدا ہونا بالکل واضح ہیں، اس میں کوئی ابہام نہیں ہے لیکن یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ عورت کس سے جدا ہے، آیا شوہر سے جدا ہے یا خاندان سے جدا ہے یا مال سے جدا ہے یا جمال سے جدا ہے۔ پس اس ابہام کی وجہ سے یہ الفاظ کنایات حقیقیہ کے مشابہ ہوگئے اور اس مشابہت کی وجہ سے ان الفاظ کو کنایات کہا جانے لگا۔

چنانچہ اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ وہ مجھ سے جدا ہے تو ابہام دور ہو جائیگا اور شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوگا اور جب شوہر اس لفظ کے موجب یعنی بینونت پر عمل کرنے والا ہوا تو اس لفظ سے طلاق بائن واقع ہوگی اگر یہ الفاظ حقیقۃً کنایات طلاق ہوتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ شوہر نے انت بائن بول کر کنایۃً انت طالق مراد لیا ہے اور انت طالق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا انت بائن سے طلاق رجعی واقع ہونی چاہیے حالانکہ اس سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔

بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ الفاظ حقیقۃً کنایات نہیں ہیں بلکہ ان کو مجازاً کنایات قرار دیا گیا ہے۔

وَاعْتُرِضَ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْكِنَايَةَ مَا كَانَ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرًا وَالْمَعْنَى اللُّغَوِيُّ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَإِنَّ الْبَائِنَ وَإِنْ كَانَ مَعْنَاهُ اللُّغَوِيُّ ايضاً لٰكِنْ مَعْنَاهُ الْمُرَادُ بِهِ مُسْتَتِرٌ وَهُوَ أَنَّهَا بَائِنٌ عَنِ الزَّوْجِ فَكَانَتْ كِنَايَاتٍ

حَقِيْقَةً وَلِهٰذَا قَالُوْا اِنَّهَا كِنَايَاتٌ عَلٰى مَذْهَبِ عُلَمَاءِ الْبَيَانِ دُوْنَ الْاُصُوْلِ لِاَنَّ
الْكِنَايَةَ عِنْدَهُمْ اَنْ يُّذْكَرَ لَفْظًا وَيُقْصَدَ بِهٖ مَعْنَاهُ الْمَوْضُوْعُ لَهٗ لَا مِنْ حَيْثُ
ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ كَمَا فِيْ طَوِيْلِ النِّجَادِ يُرَادُ بِهٖ
طُوْلُ النِّجَادِ لَا مِنْ حَيْثُ ذَاتِهٖ بَلْ مِنْ حَيْثُ يَنْتَقِلُ مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهِ الَّذِيْ
هُوَ طُوْلُ الْقَامَةِ وَهٰهُنَا كَذٰلِكَ فَاِنَّ بَائِنًا مَحْمُوْلٌ عَلٰى مَعْنَاهُ لٰكِنْ يَنْتَقِلُ
مِنْهُ اِلٰى مَلْزُوْمِهٖ وَهُوَ الطَّلَاقُ بِصِفَةِ الْبَيْنُوْنَةِ عِنْدَ النِّيَّةِ وَهُوَ اَيْضًا لَا
يَخْلُوْ مِنْ خَدْشَةٍ فَتَاَمَّلْ۔

ترجمہ:- اور اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ کنایہ وہ لفظ ہے جس کے مرادی معنی پوشیدہ ہوں گو اس کے لغوی معنی اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن اگرچہ اس کے لغوی معنی واضح ہیں لیکن اس کے مرادی معنی پوشیدہ ہیں اور وہ یہ کہ وہ عورت شوہر سے جدا ہے، پس یہ الفاظ حقیقۃً کنایات ہوئے اسی لئے علماء نے کہا کہ یہ الفاظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں علماء اصول کے مذہب کے مطابق نہیں کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی موضوع لہ مراد ہوں اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس سے اس کے ملزوم کی طرف بھی منتقل ہوتا ہے جیسے طویل النجاد میں کہ اس سے طول نجاد مراد ہے اس کی ذات کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہوتا ہے اور ملزوم درازی قامت ہوتا ہے اور ایسا ہی یہاں ہے اس لئے کہ لفظ بائن اپنے معنی پر محمول ہے لیکن اس سے اس کے ملزوم کی طرف منتقل ہو سکتا ہے اور وہ نیت کے وقت طلاق بائن ہے یہ بھی خدشہ سے خالی نہیں ہے خوب غور کر لو۔

تشریح:- اس عبارت میں سابقہ جواب پر ایک اعتراض کیا گیا ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ طلاق کے الفاظ کنایات کو کنایہ کے نام سے موسوم کرنا بطریق مجاز ہے نہ کہ بطریق حقیقت غلط ہے کیونکہ کنایہ اس کو کہتے ہیں جس کی مراد پوشیدہ ہو اور اس کے لغوی معنی پوشیدہ نہ ہوں اور یہاں بالکل ایسا ہی ہے اس لئے کہ لفظ بائن کے لغوی معنی (جدا ہونا) اگرچہ واضح ہیں لیکن اس کی مراد یعنی شوہر سے جدا ہونا متعدد احتمالات رکھنے کی وجہ سے پوشیدہ ہے پس جب ان الفاظ پر کنایہ کی تعریف صادق آگئی تو یہ الفاظ حقیقی کنایات ہوئے نہ کہ مجازی، اسی وجہ سے حضرات علماء نے فرمایا کہ یہ الفاظ علماء بیان کے مذہب کے مطابق کنایات ہیں نہ کہ علماء اصول کے مذہب کے مطابق کیونکہ علماء بیان کے نزدیک کنایہ یہ ہے کہ لفظ ذکر کیا جائے اور اس سے اس کے معنی

ترجمہ :- اور مگر عدت شمار کر، اپنے رحم کو پاک کر، تو ایک ہے، یہ قرائن کا ثابت ہونا ان سے استثناء ہے
یعنی یہ الفاظ کنایات کی قسم کے کنایات ہیں مگر یہ تینوں الفاظ اس لئے کہ یہ تینوں الفاظ رجعی ہیں کیونکہ ان میں
تقدیراً لفظ طلاق موجود ہے، بہرحال اس کے قول اعتدی میں تو اس لئے کہ وہ نعمت الٰہی کے شمار کرنے
کا احتمال رکھتا ہے اور عدت سے فارغ ہونے کیلئے حیض شمار کرنے کا بھی احتمال رکھتا ہے، پس جب
شوہر اسکی نیت کرے گا تو طلاق رجعی واقع ہوگی، پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو اقتضاءً طلاق
ثابت ہوگی گویا اس نے یوں کہا تو عدت میں بیٹھ جا کیونکہ میں نے تجھے طلاق دیدی ہے یا تو اپنے آپ
کو طلاق دیدے پھر عدت میں بیٹھ یا تو مطلقہ بن جا پھر عدت میں بیٹھ لہذا طلاق واقع ہوگی اور عدت
واجب ہوگی اور اگر وہ مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر بالکل عدت نہیں ہے چنانچہ اس صورت
میں واجب ہوگا کہ اس کے قول اعتدی کو اس کے قول کونی طالقا یا اطلقی سے مستعار قرار دیا جائے،
پس مسبب ذکر کیا گیا اور اس سے سبب کا ارادہ کیا گیا اور یہ جائز ہے بشرطیکہ مسبب سبب
کے ساتھ مختص ہو اور اعتداد بالذات اور بالاصل طلاق کے ساتھ مختص ہے کیونکہ اسکو مشروع
نہیں کیا گیا مگر برأت رحم معلوم کرنے کیلئے اور باندی میں جب وہ آزاد ہوگی تو اس پر عدت کو
مشروع کیا گیا ہے، طلاق کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ سے، اور موت میں اس کی مشروعیت صرف
سوگ منانے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ واقعی عدت نہ ہوگی اسی لئے اس کو مہینوں کے ساتھ مشروع
کیا گیا ہے نہ کہ حیض کے ساتھ ۔

تشریح :- سابق میں ذکر کیا گیا ہے کہ الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے سوائے
تین الفاظ کے، چنانچہ تین لفظ (اعتدی، استبرئی رحمک، انت واحدۃ) سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے
اور ان الفاظ ثلثہ سے طلاق رجعی واقع ہونے کا سبب یہ ہے کہ ان الفاظ ثلثہ میں لفظ طلاق تقدیراً
موجود ہوتا ہے اور لفظ طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے ان تینوں الفاظ کے
ذریعہ بھی طلاق رجعی واقع ہوگی مثلاً لفظ اعتدی میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ شوہر کہتا ہے کہ اللہ
نے تجھ پر جو انعامات نازل کئے ہیں تو ان کو شمار کر، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ تو عدت سے فارغ
ہونے کے لئے حیض کی مدت شمار کر، پس جب شوہر مذکورہ دو احتمالوں میں سے دوسرے احتمال
کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوگی۔ کیونکہ دو صورتیں ہیں یا تو وہ عورت مدخول
بہا ہوگی اور یا غیر مدخول بہا ہوگی۔ اگر عورت مدخول بہا ہو تو طلاق اقتضاءً ثابت ہوگی اس طور پر
کہ شوہر نے عورت کو عدت گذارنے کا حکم دیا ہے اور عدت بغیر طلاق کے واجب نہیں ہوتی ہے
لہذا عدت گذارنے کے حکم کو صحیح کرنے کیلئے اس سے پہلے طلاق کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور تقدیری
عبارت یوں ہوگی گویا شوہر نے کہا اعتدی لانی طلقتک "تو عدت گذار کیونکہ میں تجھکو طلاق دے چکا ۔

طلقی ثم اعتدی تو اپنے آپ کو طلاق دے کر عدت گذار یا کوئی طالق ثم اعتدی تو مطلقہ ہو جا پھر عدت گذار بہرحال تینوں صورتوں میں اعتدی کے پہلے یا بعد میں لفظ طلاق مقدر ہے اور لفظ طلاق سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا لفظ اعتدی سے طلاق رجعی واقع ہوگی ، اور مدخول بہا عورت پر عدت واجب ہوگی اور اگر وہ عورت غیر مدخول بہا ہو تو اس وقت اس پر عدت بالکل واجب نہ ہوگی اور شوہر کا قول اعتدی اس کے قول کونی طالقا یا طلقی سے مستعار ہوگا یعنی اعتدی کا لفظ مجازاً کونی طالقا یا طلقی کے معنی میں مستعمل ہوگا رہی یہ بات کہ انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار کیوں نہیں لیا گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں دونوں کا صیغہ مختلف ہے یعنی اعتدی امر ہے اور انت طالق اور مطلقۃ خبر ہے اس اختلاف کی وجہ سے اعتدی کو انت طالق اور انت مطلقۃ سے مستعار نہیں لیا گیا بلکہ کونی طالقاً یا طلقی جو امر ہے اس سے مستعار لیا گیا ہے اور یہاں وجہ استعارہ یہ ہے کہ عدت مسبب ہے اور طلاق اس کا سبب ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول والمطلقات یتربصن بانفسہن ثلثۃ قروء سے مفہوم ہوتا ہے پس مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے اور مسبب بول کر سبب مراد لینا یا سبب بول کر مسبب مراد لینا یہی استعارہ ہے اور مجاز ہے ۔

الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ اعتدی کو کونی طالقا یا طلقی کے معنی میں مستعار لیا گیا ہے اور کونی طالقا اور طلقی چونکہ صریح لفظ ہیں اور صریح لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے یہاں لفظ اعتدی سے بھی طلاق رجعی واقع ہونی چاہئیے گو غیر مدخول بہا عورت پر عدت واجب نہ ہونے کی وجہ سے جو بھی طلاق واقع ہوتی ہے وہ بائنہ ہی ہوتی ہے اس لئے یہاں بھی غیر مدخول بہا عورت بائنہ ہو جائے گی ، یہاں دو اعتراض ہیں ایک تو یہ کہ طلاق قبل الدخول وجوب عدت کا سبب نہیں لہٰذا شارح کا مطلقاً طلاق کو عدت کا سبب قرار دینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق فی الجملہ عدت کا سبب ہے یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ میں نفس سببیت معتبر ہے ۔ محل استعارہ میں سببیت کا ہونا ضروری نہیں ہے پس یہاں محل استعارہ یعنی غیر مدخول بہا میں طلاق اگرچہ عدت کا سبب نہیں ہے لیکن بہرحال دوسری جگہ یعنی مدخول بہا میں طلاق عدت کا سبب ہے اور استعارہ کیلئے اتنا کافی ہے ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ مسبب کا استعارہ سبب کیلئے یعنی مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز نہیں ہے لہٰذا یہاں عدت بول کر طلاق مراد لینا کیسے درست ہوگا اس کا جواب خود شارح علیہ الرحمہ نے دیا ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لینا جائز ہے ، بشرطیکہ مسبب سبب کے ساتھ خاص ہو اور یہاں ایسا ہی ہے اس لئے کہ عدت بالاصل اور بالذات طلاق کے ساتھ خاص ہے بالذات غیر طلاق میں عدت نہیں پائی جاتی ہے البتہ ضمناً اور شبہۃً غیر طلاق میں عدت پائی جاتی ہے اور عدت طلاق کیساتھ

وَفِي الْوَقْفِ وَالنَّصْبِ فَظَاهِرٌ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الطَّلَاقَ بِالنِّيَّةِ وَأَمَّا فِي الرَّفْعِ فَلِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مَعْنَاهُ أَنْتِ ذَاتُ طَلْقَةٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ حُذِفَ الْمُضَافُ وَأُقِيمَ الْمُضَافُ إِلَيْهِ مَقَامَهُ ۔

ترجمہ: اور بہر حال اس کے قول استبرئی رحمک میں تو یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ برأت رحم کی طلب بچے کیلئے ہو یا دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے ہو، پس جب شوہر نے اس کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہو جائے گی پس اگر عورت مدخول بہا ہو تو گویا شوہر نے کہا تو مطلقہ بن جا پھر اپنے رحم کی پاکی طلب کر، اور اگر مدخول بہا نہ ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کونی طالقا سے بطور استعارہ مستعار ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گزر چکا اور رہا انت واحدة تو اس کا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے معنی ہوں تو اپنی قوم کے پاس یکتا اور لاثانی ہے یا تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، پس جب اس کی نیت کریگا تو ایک طلاق رجعی واقع ہو جائیگی، اسی وجہ سے بعض حضرات نے کہا کہ اگر واحدة رفع کی ساتھ پڑھا گیا تو ہرگز طلاق واقع نہ ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو اپنی قوم میں یکتا ہے اور اگر نصب کے ساتھ پڑھا گیا تو ضرور طلاق واقع ہوگی کیوں کہ اس کے معنی ہیں تو مطلقہ ہو ایک طلاق سے، اور اگر وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس وقت یہ لفظ محتاج نیت ہوگا، پس اگر نیت کی تو ہمارے نزدیک رجعی واقع ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق واقع نہ ہوگی، لیکن اصح یہ ہے کہ اعراب کا اعتبار نہیں ہے کیوں کہ عوام اعراب کے طریقوں میں امتیاز نہیں کرپاتے، لہذا بہر حال میں نیت کی ضرورت ہے، وقف اور نصب کی حالتوں میں تو ظاہر ہے کہ طلاق کے معنی نیت ہی سے صحیح ہوتے ہیں اور رفع کی حالت میں اس لئے کہ احتمال ہے کہ اس کے معنی انت ذات طلقة واحدة کے ہوں پھر مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائم مقام کردیا گیا ہو۔

تشریح: ان الفاظ ثلثہ میں جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے دوسرا لفظ استبرئی رحمک ہے کیونکہ اس لفظ میں دو احتمال ہیں ایک تو یہ کہ پاکی رحم کی طلب بچے کیلئے ہو یعنی شوہر نے یہ کہا کہ تو حیض کے ذریعہ اپنا رحم پاک کرتا کہ اس کے بعد میں جماع کروں اور پھر بچہ پیدا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ دوسرے شوہر سے نکاح کیلئے تو اپنا رحم پاک کر یعنی میں تجھکو طلاق دے چکا لہذا حیض کے ذریعہ رحم پاک کرتا کہ دوسرے کے ساتھ نکاح کرسکے، پس جب شوہر نے اس دوسرے احتمال کی نیت کی تو اس سے عورت پر طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔

چنانچہ اگر عورت مدخول بہا ہو تو تقدیری عبارت یہ ہوگی گویا شوہر نے یوں کہا کونی طالقا

ثم یستدل رجعت" اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو اس کا قول استبرئی رحمک اس کے قول کونی طالقا سے مستفاد ہوگا جیسا کہ اعتدی میں گذر چکا ہے اور لفظ طلاق سے چونکہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اس لئے اس لفظ سے طلاق رجعی واقع ہوگی تیسرا لفظ انت واحدۃ ہے یہ لفظ بھی چند احتمالات رکھتا ہے چنانچہ ایک احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہیں انت واحدۃ عندی تو یکتا اپنی قوم کی نزدیک یکتا اور لاجواب ہے یا یہ معنی ہیں انت واحدۃ عندی فی الجمال اور الکمال تو میرے نزدیک خوبصورتی یا مال میں یکتا ہے روزگار ہے۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس کے معنی ہوں انت طالق طلقۃ واحدۃ تو ایک طلاق سے مطلقہ ہو پس جب شوہر دوسرے معنی کی نیت کرے گا تو اس سے طلاق رجعی واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں طلاق لفظاً صریح موجود ہے اور لفظ صریح سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لہٰذا اس صورت میں بھی طلاق رجعی واقع ہوگی انہیں احتمالات کی وجہ سے بعض حضرات علماء نے فرمایا کہ اگر واحدۃ کو مرفوع پڑھا گیا تو صورت پر بالکل طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں معنی ہوں گے کہ تو حسن و جمال میں اپنی قوم میں منفرد اور اکیلی ہے پس اس صورت میں اس کے حسن و جمال کا بیان ہوگا اور حسن و جمال کے بیان سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے لہٰذا اس سے بھی طلاق واقع نہ ہوگی اور اگر اس کو منصوب پڑھا گیا تو طلاق واقع ہوجائے گی کیونکہ اس صورت میں معنی ہوں گے انت طالق طلقۃ واحدۃ، پس واحدۃ کا موصوف چونکہ صریح طلاق ہے اس لئے اس سے بھی طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر اس کلمہ کو وقف کے ساتھ پڑھا گیا تو اس صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ چنانچہ اگر شوہر نے طلاق کی نیت کی تو ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوجائے گی۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اعراب کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ عوام وجوہ اعراب میں امتیاز نہیں کر پاتے لہٰذا رفع، نصب، وقف ہر صورت میں یہ لفظ محتاج نیت ہوگا۔ وقف اور نصب کی صورت میں نیت کے ساتھ طلاق کے معنی کا صحیح ہونا تو ظاہر ہے۔ اور رفع کی صورت میں احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں انت ذات طلقۃ واحدۃ پھر مضاف کو حذف کرکے مضاف الیہ کو اس کے قائمقام کردیا ہو۔ بہتر بات یہ تھی کہ شارحؒ یوں فرماتے کہ مضاف (ذات) اور مضاف الیہ (طلقۃ) کو حذف کرکے مضاف الیہ کی صفت یعنی واحدۃ کو ان کے قائمقام کردیا یا یوں کہئے کہ مضاف (ذات) کو حذف کرکے مضاف الیہ (طلقۃ) کو اس کے قائمقام کیا گیا پھر موصوف (طلقۃ) کو حذف کرکے صفت واحدۃ کو اس کے قائمقام کردیا گیا۔

وَالْأَصْلُ فِي الْكَلَامِ هُوَ الصَّرِيحُ فَفِي الْكِنَايَةِ ضَرْبُ قُصُورٍ لِأَنَّهَا تَحْتَاجُ إِلَى النِّيَّةِ
أَوْ دَلَالَةِ الْحَالِ بِخِلَافِ الصَّرِيحِ وَيَظْهَرُ هَذَا التَّفَاوُتُ فِيمَا يُدْرَأُ بِالشُّبُهَاتِ

ہوتی ہے زنا کا اقرار کرنے سے اور لفظ جامعت زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ جماع سے مباشرت فاحشہ مراد ہو یعنی بغیر شرمگاہ میں داخل کئے ہوئے اور جب یہ احتمال ہے تو لفظ جماع زنا کے معنی میں صریح نہ ہوا بلکہ کنایہ ہوا اور کنایہ سے حد زنا چونکہ ثابت نہیں ہوتی اس لئے لفظ جامعت کے ذریعہ اقرار کرنے سے حد زنا واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے کو مخاطب کر کے کہا جامعت فلانۃ تو نے فلاں اجنبی عورت سے جماع کیا ہے تو اس قائل پر حد قذف واجب نہ ہوگی اگرچہ وہ یہ کہتا کہ تو نے بدکاری کی یا زنیت کہا ہو تو گویا اس سے زنا کیا ہے کیونکہ حد قذف زنا کی تہمت لگانے سے واجب ہوتی ہے اور لفظ جماع سابقہ احتمال کی وجہ سے زنا کے معنی میں صریح نہیں ہے بلکہ کنایہ ہے لہذا اس کے ذریعہ تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے دوسرے شخص کو مخاطب کر کے کہا زنیت تو نے زنا کیا ہے مخاطب نے کہا صدقت تو نے سچ کہا تو اس صورت میں بھی مخاطب پر حد زنا واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ صدقت میں جہاں یہ احتمال ہے کہ متکلم نے زنیت سچ کہا یعنی واقعی میں نے زنا کیا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی احتمال ہے کہ بطور طنز متکلم سے یہ کہا ہو کہ تو اس سے پہلے تو ہمیشہ سچ بولتا تھا لیکن اب کیا ہو گیا کہ تو جھوٹ بولنے لگا اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ مخاطب کی طرف سے زنا کا اعتراف نہیں ہوگا بلکہ اس کی تردید ہوگی۔

الغرض اس صورت میں بھی چونکہ صریح لفظ سے زنا کا اقرار نہیں کیا گیا اس لئے حد زنا واجب نہ ہوگی ہاں اگر ایک شخص مثلاً حامد نے دوسرے شخص مثلاً خالد کو زنا کی تہمت لگائی پھر تیسرے شخص مثلاً شاہد نے قاذف کی تصدیق کرتے ہوئے کہا ہو کما قلت وہ ایسا ہی ہے جیسا تو نے کہا تو اس صورت میں اس مصدق یعنی شاہد پر حد قذف جاری کی جائے گی کیونکہ کما قلت کا کاف تشبیہ کیلئے ہے اور کاف تشبیہ ان تمام چیزوں میں عموم پیدا کرتا ہے جو اس سے متصف ہوتی ہیں پس گویا شاہد نے یہ کہا کہ واقعی اس نے زنا کیا۔ جو اور تو نے جو کچھ کہا وہ بالکل صحیح ہے اور جب ایسا ہے تو اس کا کنایہ ہونا باطل ہو گیا اور صریح ہونا ثابت ہو گیا اور کلام صریح سے چونکہ حد قذف واجب ہو جاتی ہے اس لئے اس صورت میں بھی کما قلت کہنے سے شاہد پر حد قذف واجب ہو جائے گی۔

ثُمَّ شَرَعَ الْمُصَنِّفُ فِي التَّقْسِيمِ الرَّابِعِ فَقَالَ وَأَمَّا الْاِسْتِدْلَالُ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ الْعَمَلُ
بِظَاهِرِ مَا سِيقَ الْكَلَامُ لَهُ إِنَّمَا عَدَّ الْاِسْتِدْلَالَ مِنْ أَقْسَامِ الْمَنْظُومِ مَعَ أَنَّهُ
فِعْلُ الْمُسْتَدِلِّ وَالنَّظْمُ مِنْ أَقْسَامِ الْكِتَابِ مُسَامَحَةً لِأَنَّ عِبَارَةَ النَّصِّ وَنَحْوَهَا

ثمرته هو الحكم الثابت بعبارة النص والاستدلال هو الانتقال من الأثر إلى المؤثر أو بالعكس والمراد ههنا المعنى الأخير والنص عبارة القرآن أعم من أن يكون نصا أو ظاهرا أو مفسرا أو محكما وهذا إطلاق شائع في عرف الفقهاء من غير نكير ولذا جاء التعريف بقوله ما سيق الكلام له دون ما سيق النص له ..... والمراد من العمل هو عمل المجتهد أعني الاستنباط دون عمل الجوارح فيصير حاصل المعنى أما الاستدلال الذي هو من عبارة القرآن إلى الحكم فهو استنباط المجتهد من ظاهر ما سيق الكلام له والمراد من هذا السوق أعم مما يكون في النص بأن السوق في النص ما يكون مقصودا أصليا وفي عبارة النص ما كان مقصودا أصليا أو لا وإذا تمسك أحد بإباحة النكاح بقوله فانكحوا ما طاب لكم كان عبارة النص وإن لم يكن نصا فيه بل ظاهرا في العدد لعدم سوقه فيه۔ ــــــــــــ

ترجمہ: پھر مصنف نے تقسیم رابع کا بیان شروع کیا چنانچہ فرمایا بہرحال استدلال بعبارت النص تو وہ چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہے مصنف نے استدلال کو اقسام نظم میں اقسام کا شمار کیا ہے کیونکہ استدلال مستدل کا فعل ہے اور جو چیز اقسام کتاب سے ہے وہ ذات عبارت نص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ثابت بعبارت النص ہے اور استدلال اثر سے مؤثر کی طرف یا اس کے برعکس منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے آخری معنی مراد ہیں اور نص عبارت قرآن کو کہتے ہیں عام اس سے کہ وہ نص ہو یا ظاہر ہو یا مفسر ہو یا خاص ہو اور یہ اطلاق فقہاء کرام کے عرف میں بلانکیر شائع و ذائع ہے۔ اسی وجہ سے تعریف میں "ما سیق الکلام له" آیا ہے "ما سیق النص له" نہیں آیا۔ اور عمل سے مجتہد کا عمل مراد ہے یعنی اصول سے مسائل کا استنباط کرنا اعضاء جسمانی کا عمل مراد نہیں ہے، پس حاصل معنی یہ ہوگا عبارت قرآن سے حکم کی طرف ذہن کا منتقل ہونا یہ مجتہد کا "ما سیق الکلام له" کے ظاہر سے استنباط کرنا ہے اور اس سوق سے مراد عام ہے کہ وہ سوق نص میں ہو کیونکہ جو سوق نص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی ہوتا ہے اور جو عبارت النص میں ہوتا ہے وہ مقصود اصلی اور غیر اصلی دونوں کو شامل ہوتا ہے چنانچہ جب کوئی شخص اباحت نکاح کیلئے باری تعالیٰ کے قول فانکحوا ما طاب لکم سے استدلال کرے تو یہ قول عبارت النص ہوگا اگرچہ اباحت نکاح کے سلسلہ میں یہ قول نص نہیں ہے بلکہ ظاہر ہے برخلاف عدد کے کہ اس کے بارے میں یہ قول نص ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنفؒ نے تقسیم رابع کو بیان فرمایا ہے اس تقسیم کے تحت بھی چار قسمیں ہیں (۱) استدلال بعبارت النص (۲) استدلال باشارت النص (۳) ثابت بدلالۃ النص (۴) ثابت باقتضاء النص۔ استدلال بعبارۃ النص یعنی عبارت قرآن دلیل میں پیش کرنا اس چیز کے ظاہر پر عمل کرنا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو۔ نا فہ الاستدلال الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ استدلال کو نظم کے اقسام میں شمار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ استدلال کی دو قسمیں ہیں (۱) اثر سے مؤثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے دھواں دیکھ کر ذہن کا آگ کی طرف منتقل ہونا اس کو استدلال من المعلول الی العلت کہتے ہیں اس لئے کہ اس مثال میں دھواں معلول ہے اور آگ اس کی علت ہے اور معلول سے علت پر استدلال کیا گیا ہے (۲) مؤثر سے اثر کی طرف ذہن کا منتقل ہونا جیسے آگ دیکھ کر ذہن کا دھویں کی طرف منتقل ہو جانا اسی کا نام استدلال من العلۃ الی المعلول ہے کیونکہ اس صورت میں علت یعنی آگ سے معلول یعنی دھویں پر استدلال کیا گیا ہے یہاں دوسری قسم مراد ہے اس لئے کہ مجتہد کا مقصود دلیل کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنا ہے اور یہ بات مؤثر یعنی دلیل سے اثر یعنی حکم کی طرف منتقل ہونے سے حاصل ہوتی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں استدلال کی دوسری قسم مراد ہے اور یہ مجتہد کا فعل ہے اور مجتہد کا فعل اقسام نظم میں سے نہیں لہذا استدلال کو اقسام نظم میں شمار کرنا کیسے درست ہوگا اسی کو شارحؒ نے اپنے انداز میں یوں فرمایا ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیونکہ استدلال مجتہد کا فعل ہے اور وہ جو کتاب اللہ کے اقسام میں سے ہے وہ ذات عبارت النص ہے اور جو چیز اس سے ثابت ہوتی ہے وہ حکم ہے جو عبارت النص سے ثابت ہوتا ہے اور استدلال بنسبت مؤثر کی طرف یا مؤثر سے اثر کی طرف منتقل ہونے کا نام ہے اور یہاں استدلال کے دوسرے معنی ہی مراد ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ مصنفؒ نے استدلال کو مجازاً اقسام نظم میں شمار کیا ہے کیونکہ تقسیم رابع کی اقسام کے ذریعہ احکام کو ثابت کرنے کیلئے استدلال نظم پر موقوف ہے۔

پس چونکہ مجتہد کا فعل بھی نظم کی طرف راجع ہے اس لئے اس کو مجازاً نظم کے اقسام میں شمار کیا گیا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ یہاں نص سے مراد وہ نہیں ہے جو ظاہر کی قسم ہوتی ہے بلکہ اس سے مراد عبارت قرآن اور لفظ قرآن ہے وہ لفظ قرآن خواہ نص کی صورت میں ہو خواہ ظاہر کی صورت میں ہو خواہ مفسر کی صورت میں ہو خواہ خاص کی صورت میں ہو اور نص کا اطلاق لفظ قرآن پر علماء کی اصطلاح میں شائع اور ذائع ہے اس پر کسی نے نکیر نہیں کی ہے چونکہ نص سے مراد لفظ قرآن ہے اس لئے تعریف میں ما سیق الکلام لہ کہا گیا ہے اور ما سیق النص لہ نہیں کہا گیا ہے عمل سے مراد مجتہد کا عمل ہے یعنی امور شرعیہ سے مسائل فرعیہ کا استنباط کرنا اعضاء کا جسمانی عمل مراد نہیں ہے اب تعریف

اس کے بچے کے مال میں مالک ہونے کا حق ہے کیونکہ بچہ اس کا مملوک ہے اور اس طرف بھی تنبیہ ہے کہ کوئی شخص بھی والد کا اس کے بچے کے نفقہ میں شریک نہیں ہے جیسا کہ کوئی شخص اس نسبت میں اسکا شریک نہیں ہے ہم نے یہ سب باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں ذکر کر دی ہیں۔

تشریح:۔ تقسیم رابع کی دوسری قسم استدلال باشارۃ النص ہے اور استدلال باشارت النص یعنی اشارۃ نص کو دلیل بنانا یہ ہے کہ جو چیز نص اور قرآن کے الفاظ سے لغۃً ثابت اور مفہوم ہو اس پر عمل کیا جائے لیکن وہ ثابت بنظم النص لغۃً مقصود نہ ہو اور نہ اس کے لئے نص لائی گئی ہو اور نہ وہ من کل وجہ ظاہر ہو فوائد قیود بیان کرتے ہوئے شارح نے کہا کہ مصنف کا قول عمل عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کو شامل ہے کیونکہ دونوں میں ثابت بنظم النص پر عمل ہوتا ہے البتہ اس لفظ سے دلالت النص خارج ہو جاتی ہے کیونکہ دلالت النص کا ثبوت نظم سے نہیں ہوتا ہے بلکہ معنی نظم سے ہوتا ہے اور لغۃً کی قید سے اقتضاء النص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اقتضاء النص لغۃً ثابت نہیں ہوتا ہے اور ولکنہ غیر مقصود ولا سیق لہ النص کی قید سے عبارت النص خارج ہو جاتا ہے کیونکہ عبارت النص مقصود بھی ہوتی ہے اور نص اس کے لئے لائی بھی جاتی ہے اور لیس بظاہر من کل وجہ کی قید عبارت النص کو خارج کرنے کے لئے مزید تاکید اور توضیح کیلئے ذکر کر دی گئی ہے۔ اگر چہ اس کی کوئی ضرورت نہیں تھی مطلب یہ ہے کہ ثابت بنظم النص لغۃً یعنی اشارت النص من وجہ ظاہر ہوتا ہے اور من وجہ ظاہر نہیں ہوتا اور رہا عبارت النص تو وہ من کل وجہ ظاہر ہوتا ہے۔

شارح نے عبارت النص اور اشارۃ النص دونوں کی مثال حسیات میں یہ ذکر فرمائی ہے کہ ایک آدمی نے بالقصد اور بالارادہ سیدھی نظر سے دیکھ کر آدمی کو دیکھا اس کے ساتھ ساتھ بلا ارادہ گوشۂ چشم سے دائیں اور بائیں طرف کے لوگ بھی نظر آگئے تو اول یعنی بالارادہ دیکھنا عبارت النص کے مرتبہ میں ہے اور ثانی یعنی بلا ارادہ نظر آجانا اشارۃ النص کے مرتبہ میں ہے۔

مصنف نے اکثر میں ان دونوں کی مثال میں باری تعالیٰ کا یہ قول ذکر کیا ہے وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن یعنی والدات کا نفقہ اور کسوہ مولود لہ یعنی باپ پر واجب ہے آیت میں ہن ضمیر اس والدات کی طرف راجع ہے جو باری تعالیٰ کے قول والوالدات یرضعن اولادہن حولین کاملین میں مذکور ہے شارح نے آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کہ اگر اس قول سے مراد عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ یہ اس کی بیوی اور اس کی منکوحہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ مرد پر اس کی بیوی کا نفقہ اور کسوہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور اگر اس سے مرد پر عورت کے نفقہ اور کسوہ کو واجب کرنا مراد اس لئے ہو کہ وہ عورت اس کے بچے کی ماں اور دودھ پلانے والی ہے تو اس قول کو اس پر محمول کیا جائیگا کہ وہ عورتیں مطلقہ ہیں ان کی عدت گذر چکی ہے تب ہی تو

اپنے بچے کے دودھ پلانے کے لئے اجرت پر لیا ہے، بہرحال والدات کا نفقہ اور کسوہ چونکہ دونوں صورتوں میں باری تعالیٰ کا یہ قول اثبات نفقہ کیلئے لایا گیا ہے، پس اثبات نفقہ کے سلسلہ میں یہ آیت عبارۃ النص کے طور پر ہوگی اور اس آیت کے ذریعہ بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہے کہ اولاد کا نسب آباء کی طرف منسوب ہوتا ہے کیونکہ آیت کے معنی ہیں وعلی الذی ولدلہ ولدہ، وعلیہ رزق الوالدات وکسوتھن یعنی اس شخص پر جس کے لئے بچہ جنا گیا یعنی باپ اس پر جننے والی کو کھلانا اور پہنانا واجب ہے اس آیت میں مولود لہ کیطرف نسبت لام اختصاص کے ذریعہ کی گئی ہے چنانچہ کہا گیا مولود لہ یعنی جس کے لئے جنا گیا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ باپ ہی اس نسبت کے ساتھ مخصوص ہے اور نسب باپ ہی کی طرف منسوب ہوتا ہے برخلاف لفظ والد کہ باپ اگر قریش عرب میں سے ہو اور ماں عجمی ہو تو بچہ کفاءۃ اور امامت کبری میں قریشی شمار ہوگا رہا یہ اعتراض کہ دیگر نصوص مثلاً ترکہ ازواجکم ان لم یکن لھن ولد میں بواسطہ لام یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اولاد ماں کیلئے ہوتی ہے اور ماں ہی کیطرف نسب منسوب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں لھن کا لام اپنی حقیقت پر نہیں ہے بلکہ للاستحقاق کے لئے ہے کیونکہ ماں کے لئے بالاجماع نسب ثابت نہیں ہوتا اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت باپ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے بچہ کے مال کا مالک اور متصرف ہو کیونکہ مولود لہ کا لام ملک اس پر دلالت کرتا ہے کہ بچہ باپ کا مملوک ہے مگر چونکہ حقیقت میں بچہ باپ کا مملوک نہیں ہوتا اس لئے دلیل پر بقدر امکان عمل کرنے کیلئے اس کا اثر اس میں باقی رکھا گیا کہ باپ بوقت ضرورت اس کے مال کا مالک ہو جاتا ہے البتہ ضرورت کی دو قسمیں ہیں

(۱) کھانا پینا زندہ رہنے کیلئے مطعوم و مشروب کی ضرورت ایسی ضرورت میں باپ بلا ضمان اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے۔

(۲) ناقص جیسے بیٹے کی باندی سے جماع کرکے اسکو ام ولد بنانا ایسی ضرورت میں باپ بیٹے کی جاریہ میں فقط قیمت تصرف کرنے کا مجاز ہوتا ہے اسی طرح اس آیت سے بطریق اشارۃ النص یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ اولاد کے نفقہ میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہوتا ہے کیونکہ جب نسب میں باپ کا کوئی شریک نہیں ہے تو اس کے حکم یعنی انفاق علی الاولاد میں بھی کوئی شریک نہیں ہوگا شارح نور الانوار ملا جیون رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ساری باتیں تفصیل کے ساتھ تفسیر احمدی میں مذکور ہیں زیادہ شوق ہو تو اس کا مطالعہ کیجئے۔

[illegible]

مثاله قوله في حق النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان عقلهن ودينهن قال النبي شهادة احداهن مثل نصف شهادة الرجل وتقعد احداهن شطر دهرها في قعر بيتها لا تصوم ولا تصلي فهذا الحديث سيق لبيان نقصان دينهن فالحديث وان كان مسوقا لنقصان دينهن لكنه يفهم منه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما لان لفظ الشطر موضوع للنصف في اصل اللغة وبه تمسك الشافعي في ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما ولكنه معارض بما روي انه قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة ايام فلانه عبارة في هذا المعنى فرجحت على الاشارة۔

ترجمہ: اور یہ دونوں ایجاب حکم میں برابر ہیں مگر تعارض کے وقت اول یعنی عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جاتی ہے اس کی مثال رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جو عورتوں کے حق میں مروی ہے کہ عورتیں عقل اور دین دونوں اعتبار سے ناقص ہیں، عورتوں نے کہا کہ ہماری عقل اور ہمارے دین کا نقصان کیا ہے؟ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کیا عورتوں کی شہادۃ مردوں کی نصف شہادت کے برابر نہیں ہے؟ عورتوں نے کہا ہاں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر ایک اپنے آدھے زمانہ تک اپنے گھر کے اندر بیٹھی نہیں رہتی ہے نہ روزہ رکھتی ہے نہ نماز پڑھتی ہے؟ عورتوں نے کہا ہاں، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ ان کے نقصان دین کی وجہ سے ہے پس حدیث اگرچہ ان کے نقصان دین کو ثابت کرنے کیلئے لائی گئی ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بات بھی مفہوم ہوتی ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے کیونکہ شطر کا لفظ لغت میں نصف کیلئے وضع ہوا اور اسی لفظ سے امام شافعیؒ نے اس بارے میں استدلال کیا ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہے لیکن یہ اس کے معارض ہے جو مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اقل مدت حیض باکرہ اور ثیبہ کی تین دن اور تین رات ہے اور اکثر مدت حیض دس دن ہے اس لئے کہ یہ اس معنی میں عبارت النص ہے لہذا اس کو اشارت پر ترجیح دی جائیگی۔

تشریح: مصنف نے کہا کہ عبارت النص اور اشارت النص اثبات حکم قطعاً میں دونوں برابر ہیں یعنی دونوں میں سے ہر ایک اپنی مراد پر قطعی دلالت کرتا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو جائے تو عبارت النص کو اشارت النص پر ترجیح دی جائے گی کیونکہ عبارت النص سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ مقصود بھی ہوتی ہے اور کلام اسی کے لئے لایا بھی جاتا ہے اس کے برخلاف

يُصَلّٰى عَلَيْهِ ثُمَّ خُصَّ مِنْهُ حَمْزَةُ فَإِنَّهُ صَلّٰى عَلَيْهِ سَبْعِيْنَ صَلٰوةً وَهٰذَا كُلُّهُ عَلٰى رَأْيِ الشَّافِعِيِّ وَأَمَّا عَلٰى رَأْيِنَا فَمِثَالُهُ مَا يُقَالُ إِنَّهُ خُصَّ مِنْ عُمُوْمِ قَوْلِهِ تَعَالٰى وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهُ الْآيَةَ وَطْيُ الْأَبِ جَارِيَةَ وَلَدِهِ فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ حَتّٰى وَجَبَتْ عَلَيْهِ قِيْمَتُهَا كَمَا مَرَّ۔

ترجمہ: اور اشارۃ النص کیلئے بھی ایسا ہی عموم ہے جیسا کہ عبارۃ النص کیلئے ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک نفس نظم سے ثابت ہے، پس ان دونوں میں سے ہر ایک خاص ہو عام مخصوص البعض وغیرہ ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور اشارہ مخصوص البعض کی مثال باری تعالیٰ کا قول ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل اللہ اموات ہے کیونکہ یہ کلام شہداء کی بلندیٔ درجات کیلئے لایا گیا ہے لیکن اس سے اشارۃً یہ بھی مفہوم ہوتا ہے کہ اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ وہ زندہ ہے اور زندہ پر نماز نہیں پڑھی جاتی ہے پھر اس سے حضرت حمزہ کو خاص کر دیا گیا کیونکہ ان پر ستر بار نماز پڑھی گئی۔ یہ تمام باتیں امام شافعیؒ کی رائے کے مطابق ہیں اور بہرحال ہماری رائے کے مطابق اس کی مثال وہی قول ہے جو کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ کے قول وعلی المولود لہ الآیہ کے عموم سے باپ کے اپنے بچہ کی جاریہ سے وطی کرنے کو خاص کیا گیا ہے کیونکہ وطی حلال نہیں یہاں تک کہ اس پر باندی کی قیمت واجب ہو جائے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اشارۃ النص کیلئے بھی اسی طرح عموم ہوتا ہے جیسا کہ عبارۃ النص کیلئے ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں نفس نظم سے ثابت ہوتے ہیں، اور نظم کے عوارض میں سے عموم و خصوص ہیں لہٰذا ان دونوں میں خصوص کا احتمال بھی ہوگا اور عموم کا بھی پھر عموم میں مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا اور غیر مخصوص البعض ہونے کا احتمال بھی ہوگا۔

قاضی ابو زید کہتے ہیں کہ جو چیز اشارۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں عموم جاری نہیں ہوتا کیونکہ عموم اس میں ... ہوتا ہے جس کے لئے کلام لایا گیا ہو حالانکہ اشارۃ النص ایسا نہیں ہے، پس جب ان کے نزدیک اشارۃ النص میں عموم جاری نہیں ہوگا تو اس میں تخصیص بھی جاری نہ ہوگی کیونکہ تخصیص عموم ہی کی فرع ہے۔

شارحؒ کہتے ہیں کہ اگر کوئی چیز اشارۃ النص سے ثابت ہو اور عام ہو اور پھر اس سے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا ہو تو اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو بزرگ اللہ کے راستے میں قتل کر دیئے گئے ان کو مردہ مت کہو، یہ آیت عبارۃ النص کے اعتبار سے شہداء کے بلند مرتبہ ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن اشارۃ النص کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ شہید پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے کیونکہ قرآن حکیم نے شہید کو زندہ قرار دیا ہے اور زندہ آدمی پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی لہٰذا شہید پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، بہرحال اشارۃ النص سے ثابت شدہ یہ حکم عام ہو

پیدا ہوتا ہے جو تحریر معنی نص سے لغۃً ثابت ہوتی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ عبارت النص اور اشارت النص میں معنی سے مراد وہی لغوی معنی ہے جس کے لئے لفظ موضوع ہوتا ہے اور دلالت النص کی تعریف میں معنی سے معنی لغوی موضوع لہ مراد نہیں ہے بلکہ اس کے معنی التزامی مراد ہیں جیسے باری تعالیٰ کے قول ولا تقل لہما اف میں تافیف سے ایلام اور رنج پہنچانے کے معنی مراد ہیں کیونکہ تافیف کے معنی موضوع لہ کلمہ اف کے ساتھ تکلم کرنے کے ہیں اور اس کے التزامی معنی ایلام اور رنج دینے کے ہیں جو ضرب اور شتم جیسے سب کو شامل ہے پس جب دونوں جگہ معنی سے الگ الگ مراد ہیں تو دلالت النص کی تعریف میں معنی النص لغۃً کی قید لگا کر عبارت النص اور اشارت النص کو تعریف سے خارج کرنا درست ہوگا۔ تعریف میں لغۃً کی قید معنی النص کی تفسیر اور فصل ثانی ہے اس کے ذریعہ مقتضی اور محذوف کو دلالت النص کی تعریف سے خارج کیا گیا ہے کیونکہ ان دونوں کا ثبوت شرعی یا عقلی ہوتا ہے نہ کہ لغوی۔ اب تعریف کا حاصل یہ ہوگا کہ دلالت النص وہ ہے جو ایسے معنی سے ثابت ہو جو نص کے لغوی معنی ہوں اجتہادی معنی نہ ہوں یعنی اس کا فہم اور اس پر عمل قیاس اور اجتہاد پر موقوف نہ ہو بلکہ اس کو ہر اہل لغت جانتا اور پہچانتا ہو۔

شارح کہتے ہیں کہ لا اجتہاداً کی قید احترازی نہیں ہے بلکہ مصنف کے قول لغۃً کی تاکید ہے اور اس قید کے ذریعہ ان لوگوں پر رد کیا گیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ دلالت النص قیاس ہے لیکن قیاس ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص اس کی بہ نسبت قیاس جلی ہے۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ دلالت النص میں حکم کا ثبوت معنی لازم کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ چنانچہ یہاں ایک تو اصل ہوا جیسے تافیف اور ایک فرع ہوا جیسے ضرب و شتم اور ان دونوں کے درمیان علت مشترکہ والدین کی اذیت ہے یعنی جس طرح اذیت والدین کی وجہ سے کلمہ اف کہنے سے منع کیا گیا ہے اسی طرح اذیت والدین کی وجہ سے ضرب و شتم بھی ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

بہرحال جب یہاں اصل، فرع اور علت مشترکہ سب موجود ہیں تو قیاس کے معنی متحقق ہو گئے اور چونکہ یہ بات ظاہر ہے اس لئے دلالت النص کا نام قیاس جلی تجویز کیا گیا ہے اور قیاس خفی میں چونکہ ایک گونہ خفا ہوتا ہے اس لئے اس قیاس کو قیاس خفی کہا جائیگا۔ ان حضرات کے قول کو رد کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ دلالت النص کو قیاس قرار دینا کیسے درست ہوگا حالانکہ دلالت النص اور قیاس کے درمیان فرق کرنے پر چار باتیں دلالت کرتی ہیں۔

(۱) قیاس بالعموم ظنی ہوتا ہے اور دلالت النص قطعی ہوتی ہے۔

(۲) قیاس کو صرف مجتہد معلوم کر سکتا ہے اور دلالت کو ہر وہ شخص جان سکتا ہے جو اہل زبان ہو اور لغت [illegible] جانتا ہو۔

(۳) [illegible] النص قیاس کے مشروع ہونے سے پہلے ہی مشروع ہے۔

یہاں ضرب وشتم کو حرام ہونا دلالت النص کی مثال ہوا اور یہ درست تھا کیونکہ ضرب وشتم کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہے بہرحال مسامحت کے باوجود مقصود واضح ہے یعنی باری تعالیٰ کے قول فلا تقل لھما اف کے معنی موضوع لہ صرف کلمۂ اف کہنے سے روکنا ہے اور یہ معنی عبارت النص سے ثابت ہیں اور اس کے التزامی معنی یعنی ایلام اور رنج پہنچانے سے روکنا دلالت النص ہے اور جو چیز دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے وہ ضرب وشتم کا حرام ہونا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ دوسری شرعی مثالیں جن کو لوگوں نے ذکر کیا ہے وہ بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہیں مثلاً بعض حضرات نے دلالت النص کی وجہ سے لواطت میں حد زنا واجب کی ہے اور یہ کہا ہے کہ وہ زنا جو موجب حد ہے اس سے جو معنی مفہوم ہوتے ہیں وہ محل حرام میں پانی بہا کر اپنی شہوت کو پورا کرنا ہے یعنی محل حرام میں پانی بہا کر شہوت پوری کرنے کی وجہ سے حد زنا واجب ہوتی ہے اور یہ معنی چونکہ لواطت میں بھی موجود ہیں اس لئے لواطت میں بھی حد زنا واجب ہوگی۔

وَالثَّابِتُ بِهٖ كَالثَّابِتِ بِالْإِشَارَةِ إِلَّا عِنْدَ التَّعَارُضِ يَعْنِيْ أَنَّ الدَّلَالَةَ كَالْإِشَارَةِ فِيْ كَوْنِهِمَا قَطْعِيَّةً لٰكِنَّ الْإِشَارَةَ أَوْلٰى عِنْدَ التَّعَارُضِ وَمِثَالُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَإِنَّهٗ لَمَّا أَوْجَبَ الْكَفَّارَةَ عَلَى الْخَاطِئِ بِعِبَارَةِ النَّصِّ فَهُوَ أَوْلٰى بِالْأَوْلٰى أَنْ تَجِبَ عَلَى الْعَامِدِ وَهُوَ أَغْلَظُ جِنَايَةً مِنْهُ هٰذَا تَمَسُّكُ الشَّافِعِيِّ فِيْ وُجُوْبِ الْكَفَّارَةِ عَلَى الْعَامِدِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ إِنَّهٗ يُعَارِضُهٗ قَوْلُهٗ تَعَالٰى وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهٗ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيْهَا فَإِنَّهٗ يَدُلُّ بِإِشَارَةِ النَّصِّ عَلٰى أَنَّهٗ لَا تَجِبُ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ إِذِ الْجَزَاءُ اسْمٌ لِلْكَافِيْ وَأَنَّهٗ مُرَتَّبٌ عَلَى الشَّرْطِ فَيَكُوْنُ كُلُّ الْجَزَاءِ لَهٗ جَهَنَّمَ وَلَا يُقَالُ لَوْ كَانَ كَذٰلِكَ لَمَا وَجَبَ عَلَيْهِ الدِّيَةُ وَالْقِصَاصُ لِأَنَّا نَقُوْلُ ذٰلِكَ جَزَاءُ الْمَحَلِّ وَأَمَّا جَزَاءُ الْفِعْلِ فَهُوَ الْكَفَّارَةُ فِي الْخَطَاءِ وَجَهَنَّمُ فِي الْعَمْدِ وَلَوْ سُلِّمَ ذٰلِكَ فَالْقِصَاصُ ثَبَتَ بِنَصٍّ آخَرَ۔

ترجمہ:- اور دلالت النص سے ثابت شدہ چیز اشارت النص سے ثابت شدہ چیز کے مانند ہے مگر تعارض کے وقت یعنی قطعی الدلالت ہونے میں دلالت النص بھی اشارت النص کے برابر ہے لیکن تعارض کے وقت اشارت النص اولیٰ ہے اور اس کی مثال باری تعالیٰ کا یہ قول ہے جو کوئی کسی مسلمان کو

غلطی سے قتل کردینے اس پر ایک مومن رقبہ کا آزاد کرنا واجب ہے پس جب باری تعالیٰ کے اس قول نے خاطی پر بعبارت النص کے ذریعہ کفارہ واجب کیا ہے حالانکہ خاطی عامد کے مقابلہ میں ادنیٰ ہے تو عامد پر جو اعلیٰ حیثیت رکھتا ہے بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا اسی سے امام شافعیؒ نے عامد پر کفارہ واجب ہونے کے سلسلہ میں استدلال کیا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا قول "ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا" اس کے معارض ہے، اس لئے کہ یہ اشارت النص کے ذریعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ جزاء کافی کا نام ہے نیز جزاء سے کل جزاء مراد ہے، پس معلوم ہوگیا کہ قاتل عامد کیلئے جہنم کے علاوہ کوئی جزاء نہیں ہے اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس پر دیت اور قصاص واجب نہ ہوتے کیونکہ ہم جواب دینگے کہ یہ محل کی جزاء ہے اور یہی فعل کی جزاء، رہ گیا قتل خطا میں کفارہ سو وہ اور قتل عمد میں جہنم ہے اور اگر اس کو تسلیم کرلیا جائے تو قصاص دوسری نص سے ثابت ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دلالت النص اور اشارت النص قطعی الدلالت ہونے میں دونوں برابر ہیں یعنی جس طرح اشارت النص کی دلالت قطعی ہوتی ہے اسی طرح دلالت النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بھی قطعی ہوتا ہے البتہ اگر اشارت النص سے ثابت ہونے والی چیز اور دلالت النص سے ثابت ہونے والی چیز کے درمیان تعارض واقع ہوجائے تو اشارت النص پر عمل کرنا اولیٰ اور قابل ترجیح ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ اشارت النص میں نظم اور معنی دونوں موجود ہوتے ہیں اور دلالت النص میں صرف معنی لغوی معتبر ہوتا ہے لہٰذا اشارت النص اور دلالت النص میں معتبر دونوں معنی کے درمیان تقابل ہوگیا اور اشارت النص میں نظم چونکہ بغیر کسی معارض کے باقی رہ گئی اس لئے اشارت النص قابل ترجیح ہوگا، ان دونوں کے درمیان تعارض کی مثال یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبۃ مومنۃ اس آیت میں عبارت النص سے خطاءً قتل کرنے والے پر کفارہ واجب کیا گیا ہے۔

حضرت امام شافعیؒ نے بطریق دلالت النص اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے قاتل عمد پر کفارہ واجب کیا ہے چنانچہ انہوں نے فرمایا ہے کہ خاطی جو معذور ہونے کی وجہ سے کم درجہ کا مجرم اور جنایت ہے تو جب اس پر کفارہ واجب ہے تو قاتل عامد جو خاطی کی بہ نسبت بڑا مجرم اور بڑی جنایت کا مرتکب ہے تو اس پر بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک قاتل عامد پر کفارہ کا وجوب عبارت النص سے ثابت ہے لیکن احناف کی طرف سے اس کا جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کا قول ومن یقتل مومنا متعمداً فجزاؤہ جہنم خالداً فیہا امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ آیت عبارت النص کے طور پر اگرچہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد کی سزا ہمیشہ ہمیش کیلئے دوزخ ہے لیکن اشارت النص کے طور پر اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے کیونکہ آیت میں جزاء کا

لفظ مذکور ہے اور جزاء اسم ہے کامل کا، غیر جو جزاء مذکور ہے اس سے پوری جزاء مراد ہے نہ کہ بعض جزاء، یعنی اب مطلب یہ ہوگا کہ قاتل عامد کی پوری جزاء اور کل جزاء دوزخ ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ دوزخ کے علاوہ اس کی اور کوئی جزاء نہیں ہے اور جب دوزخ کے علاوہ قاتل عامد کی اور کوئی جزاء نہیں ہے تو قاتل عامد پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔

ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی آیت سے بطریق دلالت النص قاتل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور دوسری آیت سے بطریق اشارت النص قاتل عامد پر کفارہ کا وجوب ثابت نہیں ہوتا ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں کے درمیان تعارض کے وقت اشارۃ النص کو ترجیح حاصل ہوتی ہے، لہذا اشارت النص پر عمل کرتے ہوئے احناف نے کہا کہ قاتل عامد پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ بعض لوگوں نے مذہب احناف پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اگر یہ بات درست ہے کہ دوزخ قاتل عامد کی کامل اور کافی جزاء ہے اور اس کے علاوہ اس کی کوئی اور جزاء نہیں ہے تو قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کیوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ قاتل عامد پر قصاص واجب ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں مثلاً اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کردے تو اس پر دیت واجب ہوتی ہے، بہرحال قاتل عامد پر دنیا میں دیت اور قصاص کا واجب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ دوزخ اس کی کافی اور کامل جزاء نہیں ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں جزاء سے مراد آخرت کی جزاء ہے اور مطلب یہ ہے کہ قاتل عامد کیلئے آخرت میں کل جزاء دوزخ ہے، پس اگر قاتل عامد پر جزاء دنیا بنا کر کفارہ واجب کر دیا جائے تو اس میں کیا مضائقہ ہے ہماری طرف سے اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں جزاء سے مراد تو کامل اور کافی جزاء ہے لیکن آیت میں جزاء کا ذکر کیا گیا ہے وہ فعل قتل کی جزاء ہے یعنی فعل قتل عمد کی کل جزاء دوزخ ہے اور فعل قتل خطاء کی کل جزاء کفارہ ہے اور رہی دیت اور قصاص تو وہ فعل کی جزاء نہیں ہے بلکہ محل یعنی مقتول کی جزاء ہے کیونکہ یہ اولیاء مقتول کا حق ہے اور جب ایسا ہے تو ان دونوں کا ثبوت دوزخ کے کامل اور کافی جزاء ہونے میں مضر نہ ہوگا، اور اگر تھوڑی دیر کے لئے معترض کی بات مان لی جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ قصاص دوسری نص سے ثابت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والانف بالانف الآیۃ۔

ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس اي لاجل ان الدلالة
قطعية والقياس ظني يجوز اثبات الحدود والكفارات بالدلالة دون القياس وهذا
اذا كانت الدلالة بعد تمامها قطعية واما اذا كانت بعضها
مشتبهة [illegible] الظنية [illegible] الاثبات

وارد ہوئی ہے اس لئے عمداً جماع کرنے کی وجہ سے اس اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارۃ النص ثابت ہوگا اور اس کی بیوی پر کفارہ دلالۃ النص سے ثابت ہوگا اور نہ کہ اعرابی پر کفارہ اس لئے واجب نہیں کیا گیا کہ وہ اعرابی ہے یا مرد ہے۔

بلکہ اس لئے واجب کیا گیا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنے کی جنایت کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ جنایت جس کی طرف سے بھی پائی جائے گی اس کے اوپر کفارہ کا یہ حکم دلالۃً اسی کے حق میں ثابت ہوگا پس وہ عورت جس سے اعرابی نے جماع کیا تھا اس کی طرف سے بھی چونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت پائی گئی ہے اس لئے دلالۃً اس پر بھی کفارہ واجب ہوگا بہرحال یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعرابی مرد پر کفارہ کا وجوب بطریق عبارۃ النص ثابت ہوا ہے اور اس کی بیوی پر بطریق دلالۃ النص ثابت ہوا ہے اسی طرح ہر وہ شخص جو اس اعرابی کے علاوہ ہو اور رمضان کے دن میں عمداً جماع کا مرتکب ہو اس پر بھی بطریق دلالۃ النص کفارہ واجب ہوگا کیونکہ روزہ فاسد کرنے کی جنایت اس کے حق میں بھی متحقق ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان کے دن میں عمداً کھا لیا یا پی لیا تو اس پر بھی کفارہ اس نص کی دلالت کی وجہ سے واجب ہوگا جو نص اعرابی کے جماع کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہے کیونکہ اعرابی پر کفارہ کا وجوب اس لئے نہیں ہوا کہ اس نے جماع کیا ہے بلکہ اس لئے ہوا ہے کہ اس نے روزہ فاسد کرنے کی جنایت کاملہ کا ارتکاب کیا ہے لہذا جس صورت میں بھی روزہ فاسد کرنے کی جنایت کاملہ کا تحقق ہوگا اس صورت میں کفارہ واجب ہوگا خواہ کھا کر روزہ فاسد کیا گیا ہو یا پی کر یا جماع کرکے فاسد کیا گیا ہو۔ حاصل یہ کہ کفارہ واجب ہونے کا حکم جماع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

شارحؒ نے کہا کہ حضرت امام شافعیؒ نے اس دلالت کا انکار کیا ہے چنانچہ ان کے نزدیک صرف جماع کی صورت میں کفارہ واجب ہوگا اور کھانے اور پینے کی صورت میں واجب نہ ہوگا گویا امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت روزہ فاسد کرنا نہیں ہے بلکہ ان کے نزدیک جماع تام وجوب کفارہ کی علت ہے چونکہ عورت کی جانب سے جماع تام نہیں پایا جاتا ہے اس لئے امام شافعی کے نزدیک عورت پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بہرحال جب امام شافعی کے نزدیک وجوب کفارہ کی علت صرف جماع ہے تو کھانے پینے کی صورت میں ان کے نزدیک کفارہ واجب نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ چونکہ امام شافعیؒ نے اس جگہ دلالۃ النص کا انکار کیا ہے اس لئے اصولیین نے کہا کہ ان جیسے احکام کو دلالۃ النص میں شمار کرنا مستحسن اور مناسب طریقہ نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ اہل زبان ہونے کے باوجود اس کو جان نہ سکے اگر یہاں دلالۃ النص کا وجود ہوتا امام شافعی اس پر ضرور مطلع ہوتے۔ لہذا مناسب یہی تھا کہ یہ مثال قیاس کے باب میں شمار کی جاتی۔

الغرض اس طرح کی مثالیں بہت ہیں جو ہمارے لئے بھی مفید ہیں اور ان کیلئے بھی مفید ہیں۔

وَالثَّابِتُ بِهِ لَا يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ لِأَنَّهُ لَا عُمُومَ لَهُ إِذِ الْعُمُومُ وَالْخُصُوصُ مِنْ عَوَارِضِ الْأَلْفَاظِ وَهَذَا الْمَعْنَى لَازِمٌ لِلْمَوْضُوعِ لَهُ لَا لِلَفْظِهِ وَلِأَنَّ الْعِلَّةَ كَالْأَذَى مَثَلًا إِذَا ثَبَتَ كَوْنُهُ عِلَّةً لِلْحُرْمَةِ لَا يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ عِلَّةٍ بِأَنْ يُوجَدَ الْأَذَى وَلَمْ تُوجَدِ الْحُرْمَةُ فَأَيْنَمَا وُجِدَتِ الْعِلَّةُ وُجِدَتِ الْحُرْمَةُ وَلَا يُسَمَّى هَذَا تَخْصِيصًا

ترجمہ: جو چیز دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے وہ تخصیص کا احتمال نہیں رکھتی ہے کیونکہ اس کیلئے عموم نہیں ہے اس لئے کہ عموم اور خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی موضوع لہ کے لئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں اس لئے کہ علت مثلاً اذی جب اس کا حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو یہ غیر علت ہونے کا احتمال نہیں رکھے گی اس طور پر کہ اذی پایا جائے اور حرمت نہ پائی جائے لہٰذا جہاں علت موجود ہوگی وہاں حرمت بھی موجود ہوگی اور اس کو تخصیص نہیں کہا جاتا ہے۔

تشریح: مصنفؒ نے فرمایا کہ جو چیز دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ تخصیص کا احتمال وہ چیز رکھتی ہے جس میں عموم ہو اور جو چیز دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے اس کے لئے چونکہ عموم نہیں ہوتا اس لئے اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور یہ معنی یعنی جو چیز دلالۃ النص سے ثابت ہوتی ہے موضوع کیلئے لازم ہیں لفظ کے لئے نہیں۔ بہرحال جب معنے موضوع کے لئے لازم ہیں اور لفظ کیلئے لازم نہیں ہیں تو اس معنی میں نہ عموم ہوگا اور نہ خصوص ہوگا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ علت مثلاً اذیت والدین کا جب کہ ضرب و شتم کی حرمت کیلئے علت ہونا ثابت ہو جائے تو اس میں غیر علت ہونے کا احتمال نہ ہوگا یعنی ایسا نہیں ہوگا کہ اذیت والدین پائی جائے اور حرمت موجود نہ ہو۔ پس جب اذیت والدین کا علت ہونا غیر علت کا احتمال نہیں رکھتا تو اس میں تخصیص کا احتمال بھی نہ ہوگا کیونکہ تخصیص ایسی صورت میں ہو سکتی ہے جب علت غیر علت ہونے کا احتمال رکھے۔ حاصل یہ ہے کہ جہاں علت و اذیت والدین پائی جائے گی وہاں حرمت بھی ہوگی اور اس کو تخصیص نہیں کہا جائیگا کیونکہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں جو عموم پر دال ہو۔

وَمِنْهَا الثَّابِتُ بِاقْتِضَاءِ النَّصِّ وَهُوَ مَا لَا يَعْمَلُ النَّصُّ إِلَّا بِشَرْطِ تَقَدُّمِهِ عَلَيْهِ فَإِنَّ ذَلِكَ أَمْرٌ اقْتَضَاهُ النَّصُّ لِصِحَّةِ مَا تَنَاوَلَهُ فَصَارَ هَذَا مُضَافًا إِلَى النَّصِّ بِوَاسِطَةِ الْمُقْتَضَى

فكان كالثابت بالنص وفي هذه العبارة توجيهان أحدهما أن يكون الثابت
بالاقتضاء هو المقتضى اسم المفعول والاقتضاء مصدر بمعنى المفعول ويكون
المعنى وأما المقتضى فلم يعمل النص إلا بشرط تقدمه عليه فإن قيل ذلك المقتضى
أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي المقتضى مضافا إلى النص
بواسطة المقتضى وحينئذ يكون قوله المقتضى بمعنى الاقتضاء وصفة بمقتضيه
بالإضافة أولى من التقدم بالمعنى فيكون تعريفا للمقتضى لا للحكم الثابت
به فيخالف قرينة لفظ الثابت به والثاني أن يكون الاقتضاء
بمعنى المصدر هو حقيقته فيكون الحكم الثابت بالمقتضي لا بالمقتضى وقوله تقدمه مرجعه فعلى
هذا المعنى وأما الحكم الثابت بمقتضى النص فلم يعمل النص فيه إلا بشرط
تقدمه ذلك الشرط أمر اقتضاه النص لصحة ما تناوله فصار هذا أي الحكم
الذي عمل فيه النص مضافا إلى النص المقتضي بواسطة المقتضى لأن النص
المقتضي دال على المقتضى وهو دال على حكمه فيكون قوله بأن ذلك أمر
دليلا لقوله إلا بشرط تقدمه ويكون حينئذ قوله فلم يعمل النص تعريفا له وقوله
الثابت بواسطة قوله فصار هذا أولا لا يكون تكرارا محضا۔

ترجمہ : بہرحال جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو وہ یہ ہے کہ نص عمل نہیں کرتی ہے مگر ایسی شرط
کے ساتھ جو نص پر مقدم ہو کیونکہ مقتضی ایک ایسی شئے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس معنی کی صحت کے لئے
جس کو نص شامل ہو لہذا یہ مقتضی مقتضی کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا اور وہ حکم جو اقتضاء النص
سے ثابت ہے اس کے مانند ہوگا جو نص سے ثابت ہوتا ہے۔ اس عبارت کی دو توجیہیں ہیں ایک توجیہ یہ ہے
کہ جو چیز نص کے اقتضاء سے ثابت ہو وہ مقتضی اسم مفعول ہو اور اقتضاء اپنے معنی میں مصدر ہو اور عبارت
کے معنی یہ ہوں، مقتضی وہ ہے کہ نص پر عمل نہ کیا جائے مگر اس شرط کیا تو کہ وہ نص پہ مقدم ہو کیونکہ
وہ مقتضی ایک ایسی شئے ہے جس کا نص نے تقاضہ کیا اس چیز کی صحت کے لئے جس کو نص شامل ہو پس
یعنی مقتضی اقتضاء کے واسطے سے نص کی طرف مضاف ہوگا پس اس وقت اس کا قول مقتضی اقتضاء کے
معنی میں ہوگا اور اضافت کے ساتھ تقدیم کا نسخہ تقدم امعنی سے اولیٰ ہے اور یہ مقتضی کی تعریف ہوگی نہ کہ اس
حکم کی جو مقتضی سے ثابت ہو۔

لہذا یہ اپنے قرینہ لفظی اس ذکر کے مخالف ہوگا جو دلالۃ النص سے ثابت ہے، دوسری توجیہ یہ ہے کہ اقتضاء
مقتضی کے معنی میں ہو اور یہ اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی سے ثابت ہے مقتضی کی تعریف نہ ہوگی اور اسکا قول

وہ حکم ہوتا ہے لہٰذا اس صورت میں اس حکم کی تعریف ہوگی جو مقتضی نص سے ثابت ہوتا ہے اور نفس مقتضی کی تعریف نہ ہوگی۔ اور الا بشرط التقدم میں لفظ تقدم ماضی کا صیغہ ہے اب قسم رابع کی تعریف یہ ہوگی بہرحال وہ حکم جو مقتضی نص سے ثابت ہے وہ چیز جس میں نص نہیں عمل کرتی ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ شرط نص پر مقدم ہو اور وہ شرط مقتضی ہے کیونکہ یہ شرط ایسا امر ہے جس کا نص اپنے مفہوم کی صحت کیلئے تقاضہ کرتی ہے غرض وہ حکم جس کی تعریف ہم کر رہے ہیں نص مقتضی کی طرف مقتضی (اسم مفعول) کے واسطے سے منسوب ہے کیونکہ نص مقتضی مقتضی پر دلالت کرتی ہے اور مقتضی (اسم مفعول) اس کے حکم پر دلالت کرتا ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ مصنف کا قول فان ذلک امر الا بشرط تقدم کی دلیل ہے اور مصنف کا قول فلم یعمل النص مصنف کے قول الا الثابت پر محمول ہے نہ کہ حذف کے واسطے سے اس لیے کہ اگر ایسا ہو تو لم یعمل اور الا الثابت کے درمیان کوئی ربط نہ ہوگا۔

(فوائد) نور الانوار کے بعض نسخوں میں کلام کا الثابت بالنص کی عبارت موجود نہیں ہے لیکن متن منار کے نسخوں میں چونکہ یہ عبارت موجود ہے اس لئے خادم نے بواسطۃ المقتضی کے بعد متن میں اس عبارت کو شامل کر دیا ہے اور مطلب اس کا یہ ہے کہ وہ حکم اقتضاء النص سے ثابت ہوتا ہے وہ اس کے مانند ہوتا ہے جو نص سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ حکم ثابت ہوتا ہے مقتضی (اسم مفعول) سے اور مقتضی (اسم مفعول) ثابت ہوتا ہے نص سے اور نص مقتضی (اسم فاعل) ہے۔

وَعَلَامَتُهُ أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُورُ وَلَا يُلْغَى عِنْدَ ظُهُوْرِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ فَيَجُوْزُ أَنْ
عَلَامَةُ الْمُقْتَضَى أَنْ لَا يَتَغَيَّرَ الْمُقْتَضِي عِنْدَ ظُهُوْرِهِ كَقَوْلِهِ إِنْ أَكَلْتُ فَعَبْدِيْ حُرٌّ لَوْ
ظَهَرَ الْمُقْتَضَى بِأَنْ يَقُوْلَ إِنْ أَكَلْتُ طَعَامًا لَا يَتَغَيَّرُ مَا قَبْلَهُ مِنَ الْكَلَامِ عَنْ حَقِيْقَتِهِ فِي
الْقَوْلِ الصَّحِيْحِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ إِذْ لَوْ ظَهَرَ يَتَغَيَّرُ الْكَلَامُ عَنْ حَقِيْقَتِهِ كَمَا فِيْ قَوْلِهِ
وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ فَإِذَا ظَهَرَ الْمَحْذُوْفُ الْأَصْلِيُّ وَقِيْلَ وَاسْأَلْ أَهْلَ الْقَرْيَةِ يَتَحَوَّلُ
السُّؤَالُ عَنِ الْقَرْيَةِ إِلَى الْأَهْلِ وَيَتَغَيَّرُ إِعْرَابُ الْقَرْيَةِ مِنَ النَّصْبِ إِلَى الْجَرِّ
وَكَذٰلِكَ الْمُقْتَضَى ثَابِتٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا فَإِنَّهُ لَوْ ظَهَرَ قَوْلُهُ فَضَرَبَ فَانْشَقَّ الْحَجَرُ فَانْفَجَرَتْ لَا يَتَغَيَّرُ
الْكَلَامُ عَمَّا كَانَ عَلَيْهِ قَبْلَهُ ثُمَّ إِنَّهُ مَحْذُوْفٌ وَبِقَوْلِهِ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّيْ بِأَلْفٍ
فَإِنَّهُ لَوْ قِيْلَ بِعْ عَبْدَكَ عَنِّيْ وَكُنْ وَكِيْلِيْ بِالْإِعْتَاقِ فَإِنْ لَمْ يَتَغَيَّرِ
الْكَلَامُ مَأْمُوْرًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ الْأَمْرِ يَكُوْنُ قَبْلَ ذٰلِكَ مَأْمُوْرًا بِإِعْتَاقِ عَبْدِ
الْآمِرِ فَهٰذَا فَرْقٌ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْمُقْتَضَى شَرْعِيٌّ وَالْمَحْذُوْفَ لُغَوِيٌّ وَأَمْثَالُهُ

وَدَلِيْلُ الْمُقْتَضَى أَنْ يَصِحَّ بِهِ الْمَذْكُوْرُ وَلَا يَتَغَيَّرُ عِنْدَ ظُهُوْرِهِ بِخِلَافِ الْمَحْذُوْفِ فَإِنَّ
مَا ذُكِرَ فِيْهِ الْمَحْذُوْفُ يَتَغَيَّرُ بِالظُّهُوْرِ وَالْمَحْذُوْفُ فِيْ حُكْمِ الْمُقَدَّرِ لَا يَخْلُوْ عَنِ
الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ وَالْاِقْتِضَاءِ وَلَيْسَ ثَمَّهُ خَارِجًا عَنِ الْأَرْبَعَةِ۔

ترجمہ: اور مقتضی کی علامت یہ ہے کہ کلام مذکور اس سے درست ہو اور اس کے ظہور کے وقت متغیر نہ ہو برخلاف محذوف کے یعنی محذوف کی علامت یہ ہے کہ اس کے ظہور کے وقت مقتضی متغیر ہو جیسے اس کا قول ان اکلت فعبدی حر پھر جب مقتضی مقدر کرکے یوں کہا ان اکلت طعاما تو باقی کلام اپنے سابق طریق سے لفظاً اور معنی میں نہیں بدلے گا برخلاف محذوف کے کہ جب وہ مقدر کیا جاتا ہے تو کلام اپنے سابق طریق سے منتقل ہو جاتا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کے قول واسأل القریۃ میں پس جب لفظ اہل مقدر کرکے کہا جاتا ہے واسأل اہل القریۃ تو سوال قریہ سے اہل قریہ کی طرف پھر جاتا ہے اور قریہ کا اعراب نصب سے جر کی طرف متغیر ہو جاتا ہے لیکن یہ دونوں قاعدے اللہ تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا سے ٹوٹ جاتے ہیں اس لئے کہ اگر اس کا قول فضرب فانشق الحجر فانفجرت مقید کیا جائے تو بقیہ کلام اس کی تقدیر کے ساتھ باوجودیکہ وہ محذوف ہے متغیر نہیں ہوتا ہے اور اس کے قول اعتق عبدک عنی بالف سے بھی ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ اگر بیع مقدر ہو اور یوں کہا جائے بع عبدک عنی وکن وکیلی بالاعتاق تو اس وقت کلام بدل جاتا ہے باوجودیکہ یہ مقتضی ہے کیونکہ وہ اس وقت امر کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہو جاتا ہے حالانکہ وہ اس سے پہلے مامور کے غلام کو آزاد کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعی ہوتا ہے اور محذوف لغوی ہوتا ہے اور اس کے اشکال اور کہا گیا کہ مقتضی اور مقتضی دونوں اقتضاء میں مراد ہوتے ہیں برخلاف محذوف کے کہ اس میں فقط محذوف مراد ہوتا ہے لیکن محذوف جو مقدر کے حکم میں ہے وہ عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء سے خالی نہیں ہوتا ہے اور یہ کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو چاروں سے خارج ہو۔

تشریح: مصنف نے مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرتے ہوئے بیان فرمایا کہ مقتضی کی علامت یہ ہے کہ جب اسکو عبارت میں ظاہر کر دیا جائے تو اس سے مقتضی (اسم فاعل) یعنی کلام مذکور متغیر نہ ہو نہ لفظوں میں اور نہ معنی میں جیسے کسی نے ان اکلت فعبدی حر کہا، ترجمہ: اگر میں نے کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، پس اگر یہاں مقتضی (اسم مفعول) یعنی طعاما کو ظاہر کر دیا جائے اور یوں کہا جائے ان اکلت طعاما فعبدی حر تو باقی کلام یعنی فعبدی حر نہ لفظوں میں متغیر ہوتا ہے اور نہ معنی میں کیا کے برخلاف محذوف کہ جب اس کو عبارت میں ظاہر کیا جاتا ہے تو کلام مذکور اپنے سابق طریق سے ہٹ جاتا

جیسے برادران یوسف کے واقعہ میں واسأل القریۃ ہے کہ یہاں لفظ اہل محذوف ہے پس جب لفظ اہل کو لفظوں میں ظاہر کیا جائے اور یوں کہا جائے واسأل اہل القریۃ تو اس صورت میں لفظوں کے اعتبار سے تو یہ تغیر ہوگا کہ قریۃ ظہور اہل سے پہلے مفعولیت کی وجہ سے منصوب تھا اور ظہور کے بعد اضافت کی وجہ سے مجرور ہوگیا اور معنی کے اعتبار سے یہ تغیر ہوگا کہ ظہور اہل سے پہلے سوال قریہ سے تھا اور ظہور کے بعد اہل قریہ سے ہوگیا۔

شارح نور الانوار ملا جیونؒ کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے بارے میں جو دو قاعدے ذکر کئے گئے ہیں (۱) ظہور مقتضی کے وقت تغیر واقع نہیں ہوتا (۲) ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے) ان دونوں پر نقض وارد ہوتا ہے قاعدۂ ثانیہ پر باری تعالیٰ کے قول فقلنا اضرب بعصاک الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا سے نقض وارد ہوتا ہے اس طور پر کہ یہاں فضرب فانشق الحجر عبارت محذوف ہے لیکن جب اس محذوف عبارت کو ظاہر کر کے یوں کہا جائے فقلنا اضرب بعصاک الحجر فضرب فانشق الحجر فانفجرت منہ اثنتا عشرۃ عینا، تو اس کی وجہ سے کلام میں کسی طرح کا کوئی تغیر پیدا نہیں ہوتا بلکہ کلام لفظ اور معنی دونوں اعتبار سے اپنے سابق طریق پر باقی رہتا ہے، بہر حال اس آیت سے معلوم ہوا کہ محذوف کو لفظوں میں ظاہر کرنے کے باوجود کلام میں تغیر واقع نہیں ہوتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا ہے کہ ظہور محذوف کے وقت تغیر واقع ہوجاتا ہے، پہلے قاعدے پر اس طرح نقض وارد ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو مخاطب کر کے کہا اعتق عبدک عنی بالف، اپنے غلام کو ایک ہزار کے عوض میری جانب سے آزاد کر دے، یہ کلام بیع کا تقاضہ کرتا ہے اب اگر بیع کو عبارت میں ظاہر کر کے یوں کہا جائے بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق اپنے غلام کو مجھے بیچ دو یا تو ایک ہزار کے عوض فروخت کر دو اور میری طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوجا تو یہ کلام بدل جاتا ہے حالانکہ یہ مقتضی ہے اور کلام اس طرح بدل جاتا ہے کہ مخاطب ظہور مقتضی سے پہلے اپنا غلام آزاد کرنے پر مامور تھا اور ظہور مقتضی کے بعد تصریحی حکم کے غلام کو آزاد کرنے پر مامور ہوگیا ملاحظہ فرمایئے یہ مثال مقتضی کی ہے مگر اس کے باوجود ظہور کے بعد کلام متغیر ہوجاتا ہے حالانکہ آپ نے قاعدہ بیان کیا تھا کہ ظہور مقتضی کے وقت کلام متغیر نہیں ہوتا ہے خلاصہ یہ کہتے ہیں کہ مقتضی اور محذوف کے درمیان فرق کرنے کے سلسلہ میں بیان کردہ دونوں قاعدوں پر چونکہ نقض وارد ہوتا ہے اس لئے بعض حضرات نے ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی شرعاً ثابت ہوتا ہے اور محذوف لغۃً ثابت ہوتا ہے بعض حضرات نے کہا کہ ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ مقتضی اور مقتضی دونوں اقتضاء میں مقصود ہوتے ہیں یا محذوف کی صورت میں صرف محذوف مقصود ہوتا ہے اور جو صراحۃً مذکور ہو وہ مقصود نہیں ہوتا جیسے واسأل القریۃ میں صرف اہل مقصود ہے اور قریہ مقصود نہیں ہے و بالجملۃ فالمحذوف سے ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ محذوف جب مقتضی سے خارج ہے اور مقتضی کے علاوہ ایک چیز ہے تو مذکور

چار قسموں کے علاوہ پانچویں قسم بھی پائی گئی حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے اور ملفوظ کی چار قسمیں ہیں (۱) عبارت النص (۲) اشارت النص (۳) دلالت النص (۴) اقتضاء النص پس جب محذوف ملفوظ کے حکم میں ہوتا ہے تو محذوف بھی مذکورہ چار قسموں میں سے کسی ایک قسم میں داخل ہوگا اور جب محذوف کسی ایک قسم میں داخل ہے تو مذکورہ چار قسموں سے خارج کوئی پانچویں قسم نہ ہوگا

وَمِثَالُهُ الْآخَرُ الْأَمْرُ بِالتَّحْرِيرِ لِلتَّكْفِيرِ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْأَمْرَ بِالتَّحْرِيرِ فِي قَوْلِهِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ بِأَنَّهُ مُقْتَضٍ لِلْمِلْكِ لِصِحَّةِ التَّحْرِيرِ الْمَذْكُورِ فَكَأَنَّهُ قَالَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مَمْلُوكَةٍ لَكُمْ فَإِنَّ إِعْتَاقَ الْحُرِّ وَعَبْدِ الْغَيْرِ لَا يَصِحُّ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُقْتَضٍ وَمَمْلُوكَةٍ لَكُمْ مُقْتَضًى وَحُكْمُهُ وَهُوَ الْمِلْكُ ثَابِتٌ بِالْمُقْتَضَى وَقِيلَ الْأَوْجَهُ قَوْلُهُ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِأَلْفٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي مَعْنَى الْبَيْعِ فَكَأَنَّهُ قَالَ بِعْهُ عَنِّي ثُمَّ كُنْ وَكِيلِي بِالْإِعْتَاقِ فَيَثْبُتُ الْبَيْعُ اقْتِضَاءً وَلَا يَثْبُتُ فِيهِ مَا يَثْبُتُ فِي نَفْسِهِ فَيَسْتَغْنِي عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَلَا يَجْرِي فِيهِ خِيَارُ الرُّؤْيَةِ وَالْعَيْبِ وَالشَّرْطِ بَلْ يُشْتَرَطُ فِيهِ شَرَائِطُ الْإِعْتَاقِ مِنْ كَوْنِ الْآمِرِ أَهْلًا لِلْإِعْتَاقِ فَلَا يَصِحُّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ وَعَلَى هَذَا الْقَوْلِ أَبُو يُوسُفَ لَوْ قَالَ أَعْتِقْ عَبْدَكَ عَنِّي بِغَيْرِ شَيْءٍ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي الْهِبَةَ كَمَا أَنَّ الْأَوَّلَ اقْتَضَى الْبَيْعَ وَتَسْتَغْنِي هَذِهِ الْهِبَةُ عَنِ الْقَبْضِ كَمَا يَسْتَغْنِي الْبَيْعُ عَنِ الْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ بَلْ أَوْلَى لِأَنَّ الْقَبْضَ شَرْطٌ وَالْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ رُكْنٌ فَلَمَّا احْتَمَلَ الرُّكْنُ السُّقُوطَ فَالشَّرْطُ أَوْلَى وَلَكِنْ نَقُولُ إِنَّ الْإِيجَابَ وَالْقَبُولَ فِي الْبَيْعِ مِمَّا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ كَمَا فِي التَّعَاطِي بِخِلَافِ الْقَبْضِ فِي الْهِبَةِ فَإِنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ السُّقُوطَ بِحَالٍ۔

ترجمہ:- اور اس کی مثال دوسری کفارہ کے لئے تحریر کا حکم ہے جو ملک کا مقتضی ہے حالانکہ اس کو ذکر نہیں کیا اور ظاہر یہ ہے کہ تحریر کا حکم باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے کیونکہ ملک تحریر کا مقتضی ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اس لئے کہ آزاد اور عبد غیر کا اعتاق درست نہیں ہے پس تحریر رقبہ مقتضی ہے اور مملوکۃ لکم مقتضی ہے اور اس کا حکم یعنی ملک اس مقتضی سے ثابت ہے جو مقتضی مقتضی سے ثابت ہے اور بہتر کہا گیا کہ اس سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بألف ہے اس لئے کہ امر بالاعتاق بیع کے معنی کا مقتضی ہے گویا قائل نے یوں کہا بعہ عبد

معنی رکن کے بل بلا اعتاق ہیں چونکہ بیع اقتضاءً ثابت ہوئی اس لئے امر میں خود اس کے شرائط نہ ہوں گے چنانچہ وہ ایجاب و قبول سے مستغنی ہوگی اور اس میں خیار رویت خیار عیب اور خیار شرط کے احکام جاری نہ ہوں گے بلکہ اس میں اعتاق کے شرائط یعنی آمر کا مکلف ہونا اور اعتاق کا اہل ہونا ضروری ہوں گے جیسا کہ اصل ہی اندر مضمون سے صحیح نہیں ہوگا اسی بنا پر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر قائل نے الف کا ذکر کئے بغیر اعتق عبدک عنی کہا تو اس کا یہ قول ہبہ کا مقتضی ہوگا جیسا کہ پہلا قول بیع کا مقتضی ہے اور یہ ہبہ قبضہ سے مستغنی ہوگا جیسا کہ بیع ایجاب و قبول سے مستغنی ہے بلکہ بیع ہبہ سے اولیٰ ہے کیونکہ قبضہ شرط ہے اور ایجاب و قبول ان میں ایجاب رکن سقوط کا احتمال رکھتا ہے تو شرط بدرجہ اولیٰ احتمال رکھے گی لیکن ہم جواب دیں گے کہ بیع میں ایجاب و قبول ان چیزوں میں سے ہیں جو سقوط کا احتمال رکھتی ہیں جیسا کہ بیع تعاطی میں برخلاف قبضہ فی الہبہ کے کیونکہ وہ کسی حال میں بھی سقوط کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: مصنف نے فرمایا ہے کہ مقتضی (اسم فاعل) کی مثال کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرنے کا امر ہے اور یہ امر ملک کا تقاضہ کرتا ہے حالانکہ ملک مذکور نہیں ہے شارح کہتے ہیں کہ مثال کا نصوص میں سے ہونا چونکہ زیادہ بہتر ہے اس لئے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد باری تعالیٰ کا قول فتحریر رقبۃ ہے یعنی خداوند قدوس نے کفارہ ادا کرنے کے لئے رقبہ آزاد کرنے کا حکم فرمایا ہے اور یہ امر بالتحریر اس ملک کا تقاضہ کرتا ہے جو ملک عبارت میں مذکور نہیں ہے گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا فتحریر رقبۃ مملوکۃ لکم اور امر بالتحریر ملک کا تقاضہ اس لئے کرتا ہے کہ نہ تو آزاد آدمی کو آزاد کرنا درست ہے اور نہ دوسرے کے مملوک کو آزاد کرنا درست ہے پس آیت میں تحریر رقبہ مقتضی (بالکسر) اور مملوکۃ لکم مقتضی (بالفتح) ہوگا اور اس کا حکم یعنی ملک مقتضی (بالفتح) یعنی مملوکۃ لکم سے ثابت ہے اور مقتضی (بالفتح) یعنی امر بالتحریر سے ثابت ہے بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ متن میں امر بالتحریر سے مراد قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف عن کفارۃ یمینی ہے یعنی مسئلہ کفارہ یمین سے میری طرف سے ایک ہزار کے عوض اپنے غلام کو آزاد کر دے پس قائل کا قول اعتق عبدک عنی بالف بیع کے معنی کا تقاضہ کرتا ہے اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا عتق فیما لا یملک کی وجہ سے امر بالاعتاق اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ مامور پہلے بیع کے ذریعہ آمر کو اپنے غلام کا مالک کر دے اور پھر اس کی طرف سے وکیل ہو کر اس غلام کو آزاد کر دے گویا آمر نے یوں کہا "بع عبدک عنی بالف وکن وکیلی بالاعتاق" پس اگر مخاطب نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ اعتاق آمر کی طرف سے ہوگا اور اس کا کفارہ ادا ہو جائے گا اور آمر کیلئے غلام کی ولاء ہوگی اور آمر پر ایک ہزار واجب ہوگا۔ اس مثال میں امر بالاعتاق مقتضی (بالکسر) اور معنی بیع مقتضی (بالفتح) ہے الغرض اس کلام سے بیع کا ثبوت اقتضاءً ہوا اور عتق کے تابع ہو کر ہوا ہے اور جو چیز اقتضاءً اور تبعاً ثابت ہوتی ہے اس میں وہ شرطیں ملحوظ نہیں ہوتیں جو شرطیں اس چیز میں ملحوظ ہوتی ہیں جو چیز قصداً اور اصالۃً ثابت ہوتی ہے لہٰذا اس جگہ

نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمارے اور ان کے درمیان اختلافی ہے، اس پر بہت سے احکام متفرع ہوتے ہیں اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ قائل کا قول عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے اور وہ تمام غلاموں کو عام ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ یہاں عبیدک عنی تم کی تکمیل یا اختتام کے معنی میں ہے، پس عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے اس واسطے عام ہوگا۔

تشریح :- مصنف نے فرمایا کہ جو چیز اقتضاء النص سے ثابت ہو یعنی مقتضیٰ ہمارے نزدیک اس میں نہ عموم جاری ہوتا ہے اور نہ خصوص اور دلیل یہ ہے کہ عموم و خصوص الفاظ کے عوارض میں سے ہیں اور مقتضیٰ لفظ نہیں ہے نہ حقیقۃً اور نہ تقدیراً، پس جب مقتضیٰ لفظ نہیں ہے اور عموم و خصوص الفاظ سے عارض ہوتے ہیں تو مقتضیٰ میں نہ عموم جاری ہوگا اور نہ خصوص جاری ہوگا اور حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے اور محذوف لفظوں میں مقدر ہوتا ہے یعنی محذوف بھی ملفوظ ہوتا ہے پس جب محذوف ملفوظ ہوتا ہے اور مقتضیٰ محذوف کی طرح ہے تو اس میں عموم و خصوص جاری ہوگا ہمارے مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے بعض حضرات نے کہا کہ قائل کا قول اعتق عبیدک عنی بیع کا تقاضہ کرتا ہے یعنی بیع اس کلام کا مقتضیٰ ہے حالانکہ یہ مقتضیٰ تمام غلاموں کو شامل ہے اس سے معلوم ہوا کہ مقتضیٰ میں بھی عموم جاری ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ کلام اعتق عبیدک عنی تم کی تکمیل یا اختتام کے معنی میں ہے اور عبید عبارت میں صراحۃً مذکور ہے پس لفظ عبید صیغہ عام کے صراحۃً مذکور ہونے کی وجہ سے اس میں عموم پیدا ہوا ہے ورنہ مقتضیٰ میں عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے۔

حتّٰی اذا قال ان اکلتُ فعبدی حرٌّ ونوٰی طعاماً دون طعامٍ لا یُصدَّقُ لا دیانةً ولا قضاءً لانّ طعاماً انّما یثبتُ مقتضًی للاکلِ لانّه لا یکونُ بدون المأکولِ فلا یکونُ عامّاً فلا یقبلُ التخصیصَ والمقتضٰی فی الحقیقةِ طعامٌ ما هو نحوُ ما هو من ضروریّاتِ الاکلِ لا انّ الطعامَ عامٌّ مقدّرٌ فان قال ان اکلتُ طعاماً او اکلاً لا یحنثُ بکلِّ طعامٍ یُصدَّقُ فی نیّةِ التخصیصِ لانّه ملفوظٌ ولکن یَرِدُ هذا المثالُ علٰی قولِ من یشترطُ فی المقتضٰی ان یکونَ شرعیّاً لانّه حسّیٌّ والاولٰی ان یقالَ انّ المقتضٰی ما یکونُ ثَمَّ شرعیّاً او عقلیّاً والحذفُ ما یکونُ لغویّاً۔

ترجمہ :- حتی کہ جب کسی نے کہا ان اکلت فعبدی حر کہا اور کسی خاص قسم کے طعام کی نیت کر لی تو ہمارے نزدیک اس کی تصدیق نہ کی جائے گی نہ دیانۃً نہ قضاءً کیونکہ طعام اکل کے اقتضاء سے پیدا ہوتا ہے اس لئے کہ اکل بغیر ماکول کے نہیں ہوتا ہے لہذا طعام عام نہ ہوگا اور تخصیص کو قبول نہ کریگا اور بہر حال جو طعام ہے اس کا ثابت ہونا تو وہ ایسی اکل کے پائے جانے کی وجہ سے ہے نہ کہ اس لئے کہ طعام عام ہے

عن جملۃ وتخریجہ ما ذکرنا وتخریج الشافعی انہ ... مقتضی ویجری فیہ العموم فتصح فیہ نیۃ الثلث

ترجمہ: اسی طرح جب کسی نے انت طالق یا طلقتک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی یہ مقتضی کے عام ہونے پر دوسری تفریع ہے کیونکہ اس کا قول انت طالق یا طلقتک تب ہی درست ہوگا جبکہ شوہر کی جانب سے اس پر طلاق سابق ہو جائے تاکہ یہ کلام اس طلاق کی خبر ہو سکے حالانکہ شوہر کی طرف سے واقع میں پہلی طلاق نہیں گزری ہے پس کلام کو صحیح اور صادق قرار دینے کی غرض کے پیش نظر ہم نے یہ مقدر کر لیا کہ شوہر نے اس کو اس سے پہلے ہی طلاق دے دی ہے اور یہ کلام اسکی طرف سے خبر دینے کیلئے ہے گویا اس نے پہلی ہی صورت میں یوں کہا تجھ پر طلاق واقع ہے اس لئے کہ میں تجھ کو اس سے پہلے ہی طلاق دے چکا اور انت طالق کے ضمن میں نعت کے لحاظ سے جو طلاق مفہوم ہے وہ ہی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے وہ تطلیق مفہوم نہیں جو شوہر کا فعل ہے پس شوہر کی طرف سے تطلیق کا ثبوت نہیں ہوگا مگر اقتضاءً لہذا اس قول میں تین یا دو کی نیت صحیح نہ ہوگی اور اس کا قول طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے نہ کہ صرف طلاق پر جو عورت کا وصف ہے پس مصدر یہاں بھی ثابت ہوگا مگر اقتضاء ہی ثابت ہے لہذا اس میں بھی دو اور تین کی نیت درست نہ ہوگی اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ کلام طلاق پر دلالت کرتا ہے لہذا اس میں اس کی نیت عامل ہوگی برخلاف اس کے قول طلقی نفسک اور انت بائن کے تخریج کے اختلاف کے ساتھ یعنی تین طلاقوں کی صحت میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے بہرحال طلقی نفسک کی تخریج سو وہ ایسا امر ہے جو لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے اور مصدر لفظ فرد ہے جو واحد پر واقع ہوتا ہے اور نیت کے وقت عموم کا احتمال رکھتا ہے لہذا یہ مقتضی نہیں ہے کہ اس میں عموم جاری نہ ہو اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں غلیظہ اور خفیفہ پس جب اس نے غلیظہ یعنی تین کی نیت کی تو اس نے اس کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی اور یہ عموم کے قبیل سے نہیں ہے اور اس کے مثل طلقی نفسک میں متصور نہیں ہے کیونکہ لفظ طلاق ایک دو تین افراد پر مشتمل ہوتا ہے غلیظ اور خفیف دو قسموں پر عرفاً مشتمل نہیں ہوتا ہے اور کہا گیا کہ اس کے قول علی الاختلاف التخریج کے معنی یہ ہیں کہ ہماری تخریج علیحدہ ہے اور امام شافعی کی تخریج علیحدہ ہے۔

پس ہماری تخریج وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا اور امام شافعی کی تخریج یہ ہے کہ مذکورہ تمام اقوال مقتضی ہیں اور ان میں عموم جاری ہوتا ہے لہذا ان میں تین کی نیت صحیح ہوگی۔

تشریح:- مصنفؒ نے مقتضیٰ کے عام نہ ہونے پر ایک اور تفریع بیان کی ہے چنانچہ فرمایا کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے انتِ طالق کہا یا طلقتک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کرلی تو اس کی یہ نیت درست نہ ہوگی اور صورت مذکورہ میں تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی دلیل اس کی یہ ہے کہ شوہر کا قول انت طالق اور طلقتک خبر ہیں، یعنی انت طالق سے عورت کے وصفِ طلاق کیساتھ متصف ہونے کی خبر دی گئی ہے اور طلقتک میں شوہر کے عورت کے طلاق دینے کی خبر دی گئی ہے اور خبر تقاضہ کرتی ہے سبقت مخبر عنہ کا یعنی خبر اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ مخبر عنہ جس کے بارے میں خبر دی جارہی ہے وہ اس سے پہلے ہو پس انت طالق یا طلقتک کو خبر بنانے کے لئے ضروری ہے کہ شوہر کی طرف سے اس سے پہلے طلاق ہو تاکہ یہ کلام یعنی انت طالق یا طلقتک طلاقِ سابق کی خبر ہو سکے حالانکہ اس سے پہلے شوہر کی طرف سے نفس الامر میں کوئی طلاق واقع نہیں ہوئی ہے پس ایک عاقل بالغ مسلمان کے کلام کو صحیح اور برمحل قرار دینے کی ضرورت کے پیش نظر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ شوہر نے اس کلام، یعنی انت طالق یا طلقتک سے پہلے ہی اپنی بیوی کو طلاق دیدی ہے اور یہ کلام شوہر کی طرف سے محض خبر دینے کے لئے ہے گویا اس نے پہلی صورت میں یوں کہا انت طالق لانّی طلّقتک قبل ھذا اور طلقتک سے اس نے کہا میں نے تجھے اس سے پہلے طلاق دیدی ہے اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے جو طلاق معلوم ہے وہ ایسی طلاق ہے جو عورت کا وصف ہے یعنی مطلقہ ہونا اور انت طالق کے ضمن میں لغت کے لحاظ سے وہ تطلیق معلوم نہیں ہے جو شوہر کا فعل ہے بلکہ وہ تطلیق جو شوہر کا فعل ہے وہ اقتضاءً ثابت ہے پس جب انت طالق کہنے کی صورت میں تطلیق جو شوہر کا فعل ہے مقتضیٰ ہوا اور مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں نہیں ہوتا لہٰذا تین طلاق کی نیت کرنا درست نہ ہوگا شارح کہتے ہیں کہ دوسرا کلام یعنی طلقتک اگرچہ اس تطلیق پر دلالت کرتا ہے جو متکلم کا فعل ہے لیکن وہ مصدر ماضی پر دلالت کرتا ہے زمانہ حال میں مصدر حادث پر دلالت نہیں کرتا ہے اور طلاق زمانہ حال میں مصدر حادث سے واقع ہوتی ہے نہ کہ مصدر ماضی سے پس متکلم کے کلام کو صحیح کرنے کیلئے یہ کہا گیا کہ مصدر حادث اقتضاءً شرعاً ثابت ہے نہ کہ لغۃً بہر حال اس کلام میں بھی تطلیق مصدر حادث مقتضیٰ ہوا اور ہمارے نزدیک مقتضیٰ میں چونکہ عموم و خصوص جاری نہیں ہوتے اس لئے اس کلام میں بھی دو یا تین طلاقوں کی نیت کرنا درست نہ ہوگا، حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں صورتوں میں دو یا تین جس کی بھی نیت کرے گا وہی واقع ہوگی کیونکہ یہ دونوں کلام طلاق پر دلالت کرتے ہیں اور تطلیق کا ثبوت اقتضاءً ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم و خصوص دونوں جاری ہوتے ہیں لہٰذا ان دونوں کلاموں میں اس کی نیت عامل ہوگی یعنی جو بھی نیت کریگا اس کا اعتبار ہوگا اور اسی کے مطابق طلاق واقع ہوگی۔

شارح کہتے ہیں کہ انت اور طلقتک میں اگرچہ تین کی نیت درست نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے اپنی بیوی سے طلقی نفسک یا انت بائن کہا تو تین کی نیت کرنا درست ہوگا اگرچہ دونوں کی تخریج علیحدہ علیحدہ ہے

یعنی تین کی نیت کے صحیح ہونے میں طلقی نفسک کی تخریج علیحدہ ہے اور انت بائن کی تخریج علیحدہ ہے۔
چنانچہ طلقی نفسک کی تخریج یہ ہے کہ یہ کلام خبر نہیں ہے بلکہ تفویض ہے یعنی اس کلام کے ذریعہ طلاق کا
معاملہ عورت کے سپرد کیا جاتا ہے اور یہ کلام لغۃً مصدر پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اقتضاءً اور جب ایسا ہے
تو طلاق مصدر مقتضیٰ نہیں ہوگا اور جب مقتضیٰ نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا کہ
اس میں عموم جاری نہیں ہوگا اور لغۃً ثابت شدہ مصدر کے بارے میں بحث امر میں گذر چکا ہے کہ اس کو ایک
فرد حقیقی مراد ہوتا ہے لیکن فرد حکمی کی نیت کے وقت فرد حکمی مراد ہوتا ہے پس طلقی نفسک کے ذریعہ تین
طلاقوں کی نیت سے تینوں طلاقوں کا واقع ہونا اس لئے ہے کہ تین طلاقوں کا مجموعہ مصدر طلاق کا فرد
حکمی ہے اور مصدر سے فرد حکمی کی نیت کرنا درست ہے لہٰذا اس کلام سے بھی تین طلاقوں کی نیت
کرنا درست ہوگا اور انت بائن کی تخریج یہ ہے کہ بینونت کی دو قسمیں ہیں (۱) بینونت غلیظہ (۲) بینونت
خفیفہ پس جب اس نے بینونت غلیظہ یعنی تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے کلام کے دو احتمالوں میں سے ایک
احتمال کی نیت کی اور کلام کے محتمل کی نیت کرنا درست ہوتا ہے لہٰذا اس کلام سے بینونت غلیظہ
یعنی تین کی نیت کرنا بھی درست ہوگا اور یہ تین طلاقوں کی نیت کرنا عموم کے قبیل سے نہیں ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ انت بائن کی یہ تخریج طلقی نفسک میں نہیں کیونکہ لفظ طلاق چند افراد ایک دو اور
تین پر مشتمل ہوتا ہے غلیظہ اور خفیفہ کی دونوں قسموں کو عرفاً شامل نہیں ہوتا ہے اور انت بائن ان
دونوں قسموں پر مشتمل ہوتا ہے اور افراد طلاق ایک، دو، تین پر مشتمل نہیں ہوتا ہے بعض حضرات نے
فرمایا کہ مصنف کے قول علی اختلاف التخریج کا مطلب یہ ہے کہ ہم حنفیوں اور شوافع کی تخریج
علیحدہ علیحدہ ہے ہماری تخریج تو وہی ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی طلقی نفسک کا لغۃً مصدر پر دلالت
کرنا اور مصدر کا فرد حکمی یعنی تین طلاقوں کا احتمال رکھنا اور انت بائن کا غلیظہ اور خفیفہ دو قسموں پر مشتمل
ہونا اور امام شافعیؒ کی تخریج یہ ہے کہ یہ تمام اقوال یعنی طالق، طلقتک، طلقی نفسک، انت بائن
جو اوپر مذکور ہوئے مقتضیٰ ہیں اور ان کے نزدیک مقتضیٰ میں عموم جاری ہوتا ہے لہٰذا ان تمام صورتوں میں
تین کی نیت کرنا درست ہوگا۔

ثُمَّ لَمَّا كَانَتْ مُتَمَسَّكَاتُ أَبِي حَنِيْفَةَ مُنْحَصِرَةً فِي الْأَرْبَعِ الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَالدَّلَالَةِ
وَالْاِقْتِضَاءِ وَكَانَ مَنْ سِوَاهُ مِنَ الْعُلَمَاءِ يَتَمَسَّكُوْنَ بِوُجُوْهٍ أُخَرَ أَيْضًا سِوَى هٰذِهِ الْأَرْبَعِ أَرَادَ
أَنْ يُفَصِّلَ بَعْدَ ذٰلِكَ تَحْقِيْقَهَا وَبَيَانَ فَسَادِهَا فَقَالَ التَّنْصِيْصُ عَلَى الشَّيْءِ
بِاسْمِهِ الْعَلَمِ يَدُلُّ عَلَى الْخُصُوْصِ عِنْدَ الْبَعْضِ وَهٰذَا أَوَّلُ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ

أي الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عند البعض والمراد بالعلم ههنا هو اللفظ
الدال على الذات دون الصفة سواء كان علمًا أو اسم جنس وبالبعض بعض
الأشعرية والحنابلة ويسمى هذا مفهوم اللقب عندهم والأصل فيه أن ما يفهم
من اللفظ إما أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أو لا وهو المفهوم ثم المفهوم
إما أن يكون مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق
ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق وهو إن فهم
من اسم العلم يسمى مفهوم اللقب وإن فهم من الشرط أو الوصف يسمى مفهوم الشرط
أو الوصف على ما عرفنا ولكنهم اشترطوا أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته
للمنطوق ولا يخرج مخرج العادة ولا يكون لسؤال أو حادثة ولا للكشف أو مدح
أو ذم ولا يفيد فائدة أخرى ثم يتعين النفي عما عداه۔

ترجمہ: — اور جب امام ابوحنیفہؒ کا استدلالات چار یعنی عبارت، اشارت، دلالت اور اقتضاء میں منحصر ہے حالانکہ امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان دلائل کے علاوہ دوسری وجوہ سے بھی استدلال کرتے ہیں تو مصنفؒ، ان استدلالات کے بعد ان دلائل کی تحقیق اور ان کی خرابی کے بیان کیلئے ایک مستقل فصل لائے چنانچہ فرمایا فصل۔ کسی شے کی اسم کے ساتھ کیا تصریح کرنا بعض علماء کے نزدیک تخصیص پر دلالت کرتا ہے۔ یہ دلائل فاسدہ میں سے پہلی دلیل ہے یعنی بعض علماء کے نزدیک علم پر حکم لگانا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم غیر سے منتفی ہے، یہاں علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دال ہو صفت پر نہیں، خواہ علم ہو یا اسم جنس، اور بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں ان کے نزدیک یہ مفہوم لقب سے موسوم ہے اور اس سلسلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے وہ یا صریح لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اور وہ منطوق ہے یا نہیں اور وہ مفہوم ہے اور مفہوم کی دو قسمیں ہیں مفہوم موافقت اور وہ یہ ہے کہ لفظ سے منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو اور مفہوم مخالفت وہ یہ ہے کہ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو، اور اگر وہ اسم علم سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم لقب ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اسے مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے چنانچہ عنقریب آجائیگا لیکن اشعریہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ مسکوت عنہ کا اولیٰ ہونا یا منطوق کے مساوی ہونا ظاہر نہ ہو اور کلام عادت کے موقع پر استعمال نہ ہوا ہو اور سوال یا حادثہ کیلئے نہ ہو، اور کشف یا مدح یا ذم کیلئے نہ ہو اور دوسرے کسی فائدہ کے لئے مفید نہ ہو لیکن اس وقت اس کے ماعدا سے نفی متعین ہوگی۔

تشریح: شارحؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے استدلالات کو عبارت النص، اشارت النص، دلالت النص اور اقتضاء النص چار میں منحصر فرمایا ہے یعنی امام صاحب کے نزدیک استدلالات صرف چار ہیں، اور امام صاحب کے علاوہ دوسرے علماء ان چار کے علاوہ بھی دوسرے دلائل سے استدلال کرتے ہیں انہیں دوسرے دلائل کا نام وجوہ فاسدہ ہے فاضل مصنف نے ان دلائل کی تحقیق اور ان کے فساد کو بیان کرنے کیلئے مستقل ایک فصل ذکر کی ہے چنانچہ فرمایا کہ وجوہ فاسدہ میں سے پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شئے کو اس کے علم کیساتھ صراحت کیساتھ ذکر کیا گیا تو بعض علماء کے نزدیک یہ خصوصیت پر دلالت کرے گا یعنی اگر علم پر کوئی حکم لگایا گیا تو وہ حکم اس کے علاوہ سے منتفی ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں سے علم سے مراد وہ لفظ ہے جو ذات پر دلالت کرتا ہو خواہ وہ علم ہو خواہ اسم جنس ہو اور متن میں بعض سے مراد بعض اشعریہ اور حنابلہ ہیں اور ان حضرات کے نزدیک علم پر حکم لگانے کا نام مفہوم لقب ہے شارح کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز لفظ سے مفہوم ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں کیونکہ یا تو وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم ہوگی یعنی لفظ محل نطق میں اس پر دلالت کرے گا اور یا وہ چیز صریح لفظ سے مفہوم نہ ہوگی بلکہ لفظ اس پر بغیر محل نطق کے دلالت کرے گا، اول کو منطوق اور ثانی کو مفہوم کہتے ہیں، پھر منطوق کی دو قسمیں ہیں (۱) صریح (۲) غیر صریح، لفظ کے مدلول مطابقی اور مدلول تضمنی کو منطوق صریح اور مدلول التزامی کو منطوق غیر صریح کہتے ہیں، اسی طرح مفہوم کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) مفہوم مخالف (۲) مفہوم موافق، مفہوم موافق یہ ہے کہ لفظ سے اثبات اور نفی میں منطوق کے موافق مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ بھی مثبت ہو اور منطوق اگر منفی ہو تو مسکوت عنہ بھی منفی ہو، اور مفہوم مخالف یہ ہے کہ لفظ منطوق کے مفہوم کے خلاف مسکوت عنہ کا حال مفہوم ہو یعنی منطوق اگر مثبت ہو تو مسکوت عنہ منفی ہو اور اگر منطوق منفی ہو تو مسکوت عنہ مثبت ہو پھر یہ مفہوم اگر اسم علم سے سمجھا گیا تو اس کو مفہوم لقب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر شرط یا وصف سے مفہوم ہو تو اس کو مفہوم شرط یا مفہوم وصف کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح اگر مذکورہ مفہوم اسم عدد سے مفہوم ہو تو اس کا نام مفہوم عدد ہوگا یعنی جو حکم عدد معین مذکور کیلئے ثابت ہوگا وہ اس سے زائد عدد سے منتفی ہوگا اور اگر یہ مفہوم غایت سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم غایت ہوگا یعنی جو حکم غایت کے لئے ثابت کیا گیا ہو وہ حکم مابعد الغایت سے منتفی ہوگا، اور اگر یہ مفہوم تقدیم یا حصر اتی غیرہ سے سمجھا گیا ہو تو اس کا نام مفہوم حصر ہوگا شارح کہتے ہیں کہ اشعریہ کے نزدیک مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ مسکوت عنہ نہ تو منطوق سے اولیٰ ہو اور نہ منطوق کے برابر ہو اس لئے کہ اگر مسکوت عنہ منطوق سے اولیٰ یا منطوق کے برابر ہو تو دلالت النص یا قیاس کے ذریعہ مسکوت عنہ کا حال منطوق کے موافق ہوگا نہ کہ مخالف اسی طرح مفہوم مخالف کے لئے یہ شرط ہے کہ کلام عادت کے موقع پر نہ بولا گیا ہو کیونکہ اگر کلام عادت کے

يُوجِبُ نَفْيًا وَلَا إِثْبَاتًا أَيْ لَا يَدُلُّ عَلَى لِأَنَّهُ سُكُوتٌ عَنْهُ أَصْلًا فَكَيْفَ يُوجِبُ حُكْمًا مِنْ
حَيْثُ النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ فَإِذَا ثَبَتَ حُكْمٌ فِي زَيْدٍ فَقَدْ سَكَتَ عَنْ عَمْرٍو فَلَا يَدُلُّ
عَلَى نَفْيِهِ وَإِثْبَاتِهِ وَفَائِدَةُ التَّخْصِيصِ أَنْ يَتَأَمَّلَ الْمُسْتَنْبِطُونَ فِيهِ وَيُثْبِتُونَ الْحُكْمَ
فِي عَمْرٍو بِالْقِيَاسِ فَيَنَالُونَ دَرَجَةَ الْاِجْتِهَادِ

ترجمہ: جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الماء من الماء ہے پہلے ماء سے غسل مراد ہے اور ماء ثانی سے منی مراد ہے چونکہ اس حدیث کے معنی ہیں کہ منی نکلنے سے غسل کرنا واجب ہے اسلئے انصار نے یہ سمجھا کہ جماع بدون الانزال کی صورت میں غسل کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ منی خارج نہیں ہوئی ہے اکسال کے معنی ہیں انزال سے پہلے ذکر کو باہر کر لینا یہ حضرات اہل زبان تھے پس اگر تخصیص علی الشی ماعدا کی نفی پر دلالت نہ کرتی تو یہ حضرات حدیث کا مذکورہ مطلب نہ سمجھتے اور ہمارے نزدیک یہ اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت نہیں کرتا ہے ورنہ تو قائل کے قول محمد رسول اللہ میں کفر اور کذب لازم آئیگا اس لئے کہ اس قول سے لازم آئیگا کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کوئی رسول نہ ہو۔ اور یہ کفر و کذب ہے یہ اسم علم کی صراحت خواہ عدد کیا تو مقرون ہو یا عدد کیا تو مقرون نہ ہو اس میں ان لوگوں پر رد ہے جنہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر اسم علم کی صراحت عدد کیا تو مقرون ہو جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے فواسق میں سے پانچ ایسے جانور ہیں جن کو حل اور حرم میں قتل کیا جاتا ہے چیل، بچھو، کاٹ کھانے والا کتا، سانپ، اور چوہا۔ پس اس وقت یہ یقیناً اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کریگا ورنہ عدد کا فائدہ باطل ہو جائیگا اور ہمارے نزدیک عدد کیا تو خصوصیت کیوجہ عدد کی اہمیت کو بڑھانا اور اسکی شان کی طرف توجہ دینا ہے لیکن متاخرین نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ تخصیص علی الشی روایات فقیہ میں اس کے ماعدا سے نفی پر دلالت کرتی ہے لیکن مخاطبات میں نہیں جیسا کہ صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس کا قول کتاب میں جاز الوضوء سے جانب آخر اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ موضع وقوع نجس ہو جائیگا ایسی مثالیں ان کی کتاب میں بہت ہے اور وہ جو بعض استدلالات میں ان کا کلام اس کے ماعدا سے نفی کا وہم پیدا کرتا ہے سو وہ تاویلات کے ساتھ موؤل ہیں اس پر متنبہ ہو جاؤ کیونکہ نص غیر منصوص کو شامل نہیں ہوتی لہذا نفی یا اثبات کا حکم کس طرح واجب کریگا یعنی تخصیص علی الشی مسکوت عنہ پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے لہذا نفی اور اثبات کے اعتبار سے حکم کس طرح واجب کریگا پس جب تو نے جان لیا تو تو نے عمرو کے بارے میں سکوت کیا لہذا یہ اس کی نفی اور اثبات پر دلالت نہیں کریگا اور تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ مجتہدین اس میں غور و خوض کریں پھر اس کے علاوہ میں قیاس کے ذریعہ حکم ثابت کریں اور اجتہاد کے درجہ کو حاصل کریں۔

اور جب منی کا خروج نہیں ہوگا تو غسل بھی واجب نہ ہوگا لہذا ثابت ہو گیا کہ اکسال یعنی ایلاج بدون انزال کی صورت میں غسل واجب نہ ہوگا۔ البتہ احناف پر یہ اعتراض وارد ہوگا کہ مذکورہ حدیث الماء من الماء سے اس بات کی وضاحت ہو جاتی ہے کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہے خواہ یہ عدم وجوب غسل لام استغراق کی وجہ سے ہو یا اسم جنس پر مراعات کے ساتھ حکم لگانے کی وجہ سے ہو اور جب ایسا ہے تو احناف اکسال کی صورت میں وجوب غسل کے قائل کہاں سے ہو گئے اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حدیث مذکور الماء من الماء منسوخ ہے یعنی ابتدائے اسلام میں وجوب غسل کے لئے منی کا نکلنا ضروری تھی اکسال کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا اور ادخال کے بعد غسل واجب کر دیا گیا خواہ منی نکلے یا نہ نکلے لیکن اگر اس حدیث کو منسوخ قرار نہ دیا جائے بلکہ اپنے حال پر باقی رکھا جائے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہم حنفیوں کے نزدیک بھی وجوب غسل منی کے ساتھ متعلق ہے یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں یعنی ہمارے نزدیک بھی غسل کا وجوب صرف منی سے ہوگا یہاں یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ حیض اور نفاس کی وجہ سے جو غسل واجب ہوتا ہے وہ تو اس سے خارج ہے کیونکہ وہ منی کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا پس غسل کے تمام افراد کو منی میں منحصر کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ حیض و نفاس کی وجہ سے غسل کے وجوب کا تعلق شہوت سے نہیں ہے لہذا حیض و نفاس کے غسل کا نکلنا مضر نہیں ہوگا کیونکہ ... منی میں ان افراد غسل کو منحصر کیا گیا ہے جن کا تعلق شہوت سے ہے بہرحال غسل کے وہ تمام افراد جن کا تعلق شہوت سے ہے منی میں منحصر ہیں اور منی کی دو قسمیں ہیں ایک وجوداً لیکن ظاہراً ہوتی ہے یعنی نیند یا بیداری کی حالت میں وطی یا غیر وطی سے انسان کو انزال ہوتا ہے اور منی خارج ہوتی ہے دوم یہ کہ منی کا خروج ظاہراً تو نہیں ہوتا لیکن دلالۃً ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ منی کا خروج تو نہ ہو مگر اس کی دلیل یعنی التقائے ختانین ہو پس اس التقائے ختانین کو خروج منی کے قائم مقام قرار دے کر التقائے ختانین پر وہ حکم لگا دیا گیا جو حکم خروج منی پر لگتا ہے یعنی غسل کا واجب ہونا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ التقائے ختانین خروج منی کا سبب ہے اور التقائے ختانین کے وقت ذکر چونکہ آنکھ سے اوجھل ہو جاتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ منی کی قلت کی وجہ سے انسان انزال کا احساس نہ کر سکا ہو بہرحال ہم نے یہاں سبب و التقائے ختانین کو سبب خروج منی کے قائم مقام کر دیا ہے اور ایسے شخص پر محض التقائے ختانین کی وجہ سے احتیاطاً غسل واجب کر دیا ہے حاصل یہ کہ اکسال کی صورت میں بھی غسل خروج منی سے واجب ہوا ہے لیکن اس صورت میں خروج منی دلالۃً موجود ہے نہ کہ عیاناً۔

مفہوم وصف اور مفہوم شرط کو متضمن ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ حکم جب کسی ایسی چیز کی طرف منسوب ہو جو کسی وصف خاص
کیساتھ موصوف ہو یا کسی شرط پر معلق ہو تو امام شافعی کے نزدیک یہ وصف اور تعلیق اس بات پر دلالت کرینگے
کہ وصف اور شرط کے معدوم ہونے سے حکم منتفی ہو جائیگا یعنی اگر وصف یا شرط موجود ہوگا اور اگر منتفی ہونگے تو
حکم منتفی ہوگا مثلاً باری تعالیٰ کے قول ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات المؤمنات فمما ملکت ایمانکم من
فتیاتکم المؤمنات میں باندی کیساتھ نکاح کو عدم طول حرة کی شرط پر معلق کیا گیا ہے یعنی اگر آزاد عورت کے ساتھ
نکاح کی قدرت نہ ہو تو باندی کے ساتھ نکاح کرے گا۔ باندی کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا ہے یہ بھی خیال رہے
کہ آیت میں ایمانکم سے مراد ایمان اخوانکم ہے یعنی اپنے مسلمان بھائیوں کی باندیوں سے نکاح کرے اس لئے کہ اپنی
باندی کیساتھ نکاح کرنا جائز نہیں ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اپنی مملوکہ باندی بغیر نکاح کے حلال ہوتی ہے
لہذا اس سے نکاح کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے بہرحال اس آیت میں مفہوم وصف بھی ہے اور مفہوم شرط
بھی ہے پس اگر ہم مفہوم شرط اور مفہوم وصف پر عمل کریں ، جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے تو یہ حکم ہوگا کہ جو لوگ
کہ آزاد عورت کیساتھ نکاح پر قدرت رکھتے ہیں نہ باندی کے ساتھ نکاح کرنا ممنوع ہے اور مومن کے لئے کتابیہ
باندی سے اس وقت تک نکاح کرنا ممنوع ہے جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائے حاصل یہ کہ امام شافعی کے
نزدیک باندی کیساتھ جواز نکاح کیلئے عدم طول حرہ ضروری ہے نیز باندی کا مسلمان ہونا بھی ضروری ہے
اور ہمارے نزدیک کتابیہ باندی اور مومنہ باندی دونوں کے ساتھ نکاح جائز ہے طول حرہ کی صورت میں بھی
جائز ہے اور عدم طول حرہ کی صورت میں بھی جائز ہے مصنف نے فرمایا۔ یہ کہ امام شافعی کے قول کا خلاصہ
دو چیزیں ہیں ایک یہ کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے یعنی جس طرح شرط کی موجودگی میں
حکم واجب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوتا ہے اسی طرح وصف کی موجودگی میں حکم ثابت
ہوگا اور اس کی عدم موجودگی میں حکم منتفی ہوگا مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق راکبۃ تو گویا
اس نے انت طالق ان کنت راکبۃ کہا یعنی جس طرح شرط کی صورت میں طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے
اسی طرح وصف کی صورت میں بھی طلاق رکوب پر موقوف ہوتی ہے لیکن اگر کوئی یہ اعتراض کرے
کہ راکبۃ صفت نہیں ہے بلکہ طالق کی ضمیر سے حال ہے لہذا اس کو صفت کی مثال میں پیش کرنا کیسے درست
ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ حال معنی کے اعتبار سے وصف ہی ہوتا ہے اور یہاں وصف سے وصف
نحوی مراد نہیں ہے بلکہ تاثیر بالغیر کے معنی مراد ہیں خواہ وصف نحوی ہو یا وصف نحوی نہ ہو دوسری چیز
یہ ہے کہ امام شافعی نے تعلیق بالشرط کو منع حکم میں عامل شمار کیا ہے منع سبب میں عامل قرار نہیں دیا یعنی
تعلیق بالشرط کی وجہ سے حکم ثابت ہونے سے اس وقت تک رک جاتا ہے جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو جائے
لیکن سبب موجود رہتا ہے مثلاً اگر کسی نے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو اس کلام میں انت طالق
سبب ہے اور وقوع طلاق حکم ہے اور تعلیق بالشرط یعنی دخول دار منع حکم میں عامل ہے یعنی اگر تعلیق نہ ہوتی تو

وقوع طلاق کا حکم فی الحال ثابت ہو جاتا لیکن تعلیق بالشرط نے وقوع طلاق کے حکم کو اس وقت تک کیلئے روکدیا جب تک کہ شرط متحقق نہ ہو اور یہ تعلیق بالشرط منع سبب میں عامل نہیں ہے کیونکہ سبب یعنی انت طالق خود موجود ہے جس کو کسی طرح رد نہیں کیا جا سکتا ہے لہذا شرط عدم وقوع طلاق ہی متعلق ہوگا اور شرط کے نہ ہونے سے حکم یعنی وقوع طلاق کا نہ ہونا عدم شرعی ہوگا جو بطریق مفہوم مخالف ثابت ہوگا اور عدم اصلی نہ ہوگا کیونکہ عدم اصلی سبب کے نہ ہونے سے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سبب موجود ہے بس شرط کے متحقق ہونے سے حکم وابستہ متعلق ہو جائے گا اور یہ تعلیق تعلیق حسی کی نظیر ہوگی مثلاً قندیل کو رسی سے لٹکا دیا کہ اس رسی کی وجہ سے قندیل کا بھاری پن جو گرنے کا سبب ہے وہ زائل نہیں ہوتا بلکہ گرنا جو بھاری پن کا حکم ہے وہ زائل ہو جاتا ہے۔

ملاحظہ فرمایئے کہ تعلیق حسی کا منع حکم میں مؤثر ہے لیکن منع سبب میں مؤثر نہیں ہے اسی طرح شرعی تعلیق بالشرط منع حکم میں عامل ہوگی اور منع سبب میں عامل نہ ہوگی۔ شارح نور الانوار ملا جیون فرماتے ہیں کہ اس حکم یعنی عدم حکم عند عدم الشرط وغیرہ کی طرف متعدی کرنا صحیح ہے اس کی تفصیل آئندہ آئے گی فانتظروا ان الحکم من المنتظرین۔ شارح کہتے ہیں کہ مذکورہ تمام باتوں میں احناف امام شافعیؒ کی مخالفت کرتے ہیں چنانچہ احناف کے مذہب کا بیان آئندہ آئیگا۔

حَتّٰى اَبْطَلَ تَعْلِيْقَ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ بِالْمِلْكِ تَفْرِيْعًا عَلٰى مَذْهَبِهِ الشَّافِعِيُّ اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ نَكَحْتُكِ فَاَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اِنْ مَلَكْتُكِ فَاَنْتِ حُرَّةٌ يَبْطُلُ هٰذَا الْكَلَامُ عِنْدَهُ لِاَنَّهُ لَمْ يُوْجَدِ السَّبَبُ وَهُوَ قَوْلُهُ اَنْتِ طَالِقٌ اَوْ اَنْتِ حُرَّةٌ لِعَدَمِ الْمَحَلِّ فَيَلْغُوْ كَمَا اِذَا قَالَ لِاَجْنَبِيَّةٍ اِنْ دَخَلْتِ الدَّارَ فَاَنْتِ طَالِقٌ وَهُوَ بَاطِلٌ بِالْاِتِّفَاقِ۔

ترجمہ: حتی کہ امام شافعیؒ نے طلاق یا عتاق کے ملک پر معلق کرنے کو باطل کر دیا ہے یہ امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ ہے یعنی جب کسی اجنبیہ سے کہا ان نکحتک فانت طالق یا ان ملکتک فانت حرۃ تو ان کے نزدیک یہ کلام باطل ہو جائیگا اس لئے کہ سبب یعنی انت طالق اور انت حرۃ تو پایا گیا لیکن وہ محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہے لہذا یہ کلام لغو ہو جائیگا اور یہ کلام ایسا ہو گیا جیسا کہ کسی اجنبیہ سے کہا ان دخلت الدار فانت طالق اور یہ بالاتفاق باطل ہے۔

تشریح: اس عبارت میں امام شافعی کے مذہب پر ایک تفریعی مسئلہ بیان کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر طلاق کو ملک نکاح پر معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا، ان نکحتک فانت طالق اگر میں نے تجھ سے

نکاح کیا تو عورت پر طلاق واقع ہے باتفاق کیونکہ یہ معلق کیا گیا اور یوں کہا گیا "ان ملکتکِ فانتِ حرۃ" اگر میں تیرا مالک ہو گیا تو تو آزاد ہے امام شافعی کے نزدیک دونوں صورتوں میں کلام باطل ہو جائیگا کیونکہ امام شافعی کے نزدیک تعلیق بالشرط ثبوت حکم کے لئے مانع ہوتا ہے وجود سبب کے لئے مانع نہیں ہوتا پس سبب اس سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ پایا گیا لیکن وہ کسی محل سے متصل اور ملاقی نہیں ہوا اس لئے کہ انتِ طالق کے تکلم کے وقت وہ عورت منکوحہ نہیں ہے اور انتِ حرۃ کے تکلم کے وقت قائل کی مملوکہ نہیں ہے بہرحال جب سبب پایا گیا تو یہ سبب یعنی انتِ طالق اور انتِ حرۃ لغو ہو جائیگا چنانچہ اگر قائل نے اس اجنبیہ عورت سے نکاح کیا تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی... اسی طرح اگر قائل نے اس عورت کو خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگی اور یہ ایسا ہی ہوگیا ہے جیسا کہ کسی اجنبیہ عورت سے ان دخلتِ الدار فانتِ طالق کہا تو یہ کلام بالاتفاق باطل ہو جائیگا چنانچہ اگر اس قائل نے اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور دخول دار کی شرط پائی گئی تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

وَيَجُوزُ التَّكْفِيرُ بِالْمَالِ قَبْلَ الْحِنْثِ تَفْرِيعٌ لِقَوْلِهِ أَيْ إِذَا حَلَفَ وَاللهِ لَا أَفْعَلُ كَذَا أَيْ يَجُوزُ تَعْجِيلُ التَّكْفِيرِ بِالْمَالِ عِنْدَهُ وَيَعْتَبِرُ بَعْدَ الْحِنْثِ لِأَنَّهُ قَدْ وُجِدَ السَّبَبُ إِذْ عِنْدَهُ الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْكَفَّارَةِ وَالْحِنْثُ شَرْطٌ لَهَا وَالتَّعْلِيقُ بِالشَّرْطِ مُعَلَّقٌ بِكَلِمَةِ قَوْلِ الْحَالِفِ إِنْ حَنِثْتُ فَعَلَيَّ كَفَّارَةُ يَمِينٍ فَإِذَا وُجِدَ السَّبَبُ يَجُوزُ الْحُكْمُ مُتَرَتِّبًا عَلَيْهِ وَعِنْدَنَا الْيَمِينُ سَبَبٌ لِلْبِرِّ فَمَا يَنْعَقِدُ سَبَبًا لِلْكَفَّارَةِ بَعْدَ الْحِنْثِ فَكَانَ الْحِنْثُ سَبَبًا لَهَا وَإِنَّمَا قَيَّدَ بِالْمَالِ لِأَنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ يَنْفَكُّ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ فِي زَعْمِهِ كَالثَّمَنِ فَالثَّمَنُ يَثْبُتُ نَفْسُ وُجُوبِهِ بِمُجَرَّدِ الْبَيْعِ وَلَا يَثْبُتُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ إِلَّا عِنْدَ حُلُولِ الْأَجَلِ فَفِي الْكَفَّارَةِ الْمَالِيَّةِ أَيْضًا يُمْكِنُ أَنْ يَثْبُتَ نَفْسُ الْوُجُوبِ بِالْيَمِينِ وَوُجُوبُ الْأَدَاءِ فَيَكُونُ بَعْدَ الْحِنْثِ بِخِلَافِ الْبَدَنِيِّ فَإِنَّ نَفْسَ الْوُجُوبِ لَا يَنْفَكُّ عَنْهُ وُجُوبُ الْأَدَاءِ فَيَكُونَانِ مَعًا بَعْدَ الْحِنْثِ وَنَحْنُ نَقُولُ هٰذَا الْفَرْقُ سَاقِطٌ لِأَنَّ ذَاتَ الْمَالِ إِنَّمَا تُقْصَدُ فِي حُقُوقِ الْعِبَادِ وَأَمَّا فِي حُقُوقِ اللهِ فَالْمَقْصُودُ هُوَ الْأَدَاءُ فَيَكُونُ كَالْبَدَنِيِّ لَا يَنْفَكُّ فِيهِ نَفْسُ الْوُجُوبِ عَنْ وُجُوبِ الْأَدَاءِ۔

ترجمہ: اور حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال کو جائز قرار دینا ہے یہ امام شافعی کے قول کی تفریع ہے یعنی جب کسی نے قسم کھائی "واللہ لا افعل کذا" خدا کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا اور ابھی تک حانث نہیں ہوا اور کفارہ بالمال ادا کر دیا تو امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

اس لئے کہ سبب یعنی یمین موجود ہے کیونکہ ان کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے اور حانث ہونا کفارہ کے لئے شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا کہ اگر میں حانث ہوگیا تو مجھ پر کفارہ یمین ہے پس سبب موجود ہوگا تو اس پر حکم کا مرتب ہونا بھی درست ہوگا اور ہمارے نزدیک یمین قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حانث ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوا مصنفؒ نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے خیال کے مطابق مالی میں نفس وجوب وجوب ادا سے جدا ہوتا ہے جیسے ثمن مومن کہ اس کا نفس وجوب محض ذمہ دار ہونے سے ثابت ہوتا ہے اور وجوب ادا ثابت نہیں ہوگا مگر مدت آنے کے بعد نیز کفارہ مالیہ میں بھی یہ ممکن ہے کہ نفس وجوب حلف سے ثابت ہو اور وجوب ادا حنث کے بعد ہو بر خلاف کفارہ صوم کے کیونکہ اس میں نفس وجوب سے وجوب ادا جدا نہیں ہوتا ہے چنانچہ حنث کے بعد دونوں کا ظہور ایک ساتھ ہوگا اور ہم کہتے ہیں کہ یہ فرق ساقط الاعتبار ہے کیونکہ حقوق العباد میں نفس مال ہی مقصود رہتا ہے اور حقوق اللہ میں ادا مقصود ہے لہذا کفارہ مالیہ کفارہ بدنیہ کی طرح ہوگا اس میں بھی نفس وجوب وجوب ادا سے جدا نہ ہوگا۔

تشریح: حضرت امام شافعیؒ کے مذہب پر دوسری تفریع بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ بخدا میں فلاں کام نہیں کروں گا اور حانث ہونے سے پہلے ہی کفارہ بالمال ادا کر دیا یعنی دس مسکین کو کھانا کھلا دیا یا دس مساکین کو کپڑا پہنا دیا تو حضرت امام شافعی کے نزدیک یہ کفارہ معتبر ہوگا اور حانث ہونے کے بعد کفارہ کا اعادہ واجب نہ ہوگا دلیل یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک کفارہ کا سبب یمین ہے یعنی یمین منعقد ہوتے ہی کفارہ کا نفس وجوب ثابت ہو جاتا ہے اور کفارہ کیلئے حانث ہونا شرط ہے اور تعلیق بالشرط مقدر ہے گویا حالف نے یوں کہا "ان حنثت فعلی کفارۃ یمین" اگر میں حانث ہوا تو مجھ پر کفارہ یمین لازم ہے پس جب کفارہ کے نفس وجوب کا سبب یعنی یمین موجود ہے اگرچہ وجوب ادا کا سبب یعنی حنث موجود نہیں ہے تو اس پر حکم کا مرتب ہونا یعنی کفارہ کا ادا کرنا بھی درست ہوگا جیسا کہ نصاب کا مالک ہونا وجوب زکوٰۃ کا سبب ہے اور حولان حول اس کیلئے شرط ہے پس اگر کسی نے حولان حول سے پہلے ہی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس کی یہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور حولان حول کے بعد اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ احناف کے نزدیک یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے بلکہ قسم پوری ہونے کا سبب ہے اور کفارہ کا سبب حنث کے بعد ہوتا ہے لہذا کفارہ کا سبب حانث ہونا ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ سبب سے پہلے مسبب متحقق نہیں ہوتا جیسا کہ نماز وقت پر مقدم نہیں ہو سکتی ہے لہذا سبب یعنی حنث سے پہلے کفارہ ادا کرنا کس طرح جائز ہوگا شارح کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے کفارہ کو مال کے ساتھ مقید کیا ہے یعنی کفارہ بالمال کو حنث پر مقدم کرنا جائز ہے لیکن کفارہ بدنیہ (روزہ) کو حنث پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے

ہے اور وہ تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے ذریعہ تعلیق کی وجہ سے کفارہ ادا ہو جائیگی لیکن جب اس پر
جیسا کہ شرط پر داخل ہوتا ہے تو وہ فقط حکم کیلئے مانع ہوتا ہے نہ کہ سبب کیلئے تاکہ حتی الامکان شرط کا اثر کم رہے۔

تشریح: جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ تعلیق کے وقت حضرت امام شافعیؒ کے نزدیک سبب ہوتی ہے جیسا کہ اب تک بیان کیا گیا ہے لیکن احناف کے نزدیک حقیقۃً سبب نہیں ہوتی اگرچہ صورۃً سبب ہو مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے ان دخلت الدار فانت طالق کہا تو احناف کے نزدیک گویا اس نے دخول دار شرط پائے جانے سے پہلے انت طالق کا تکلم ہی نہیں کیا پس جب دخول دار موجود ہوگا اس وقت انت طالق کا بولنا بھی موجود ہوگا کیونکہ ایجاب کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن یعنی کلام کا اس کے اہل سے صادر ہونا دوم محل، چنانچہ اگر کسی نابالغ نے بیع کا ایجاب کیا تو رکن موجود نہ ہونے کی وجہ سے یہ ایجاب درست نہ ہوگا اور آزاد کی بیع محل بیع موجود نہ ہونے کی وجہ سے باطل ہوگی اس لئے کہ محل بیع مال متقوم ہوتا ہے اور آزاد مال نہیں ہوتا، بہرحال ایجاب کے درست ہونے کیلئے دو چیزیں ضروری ہیں ایک رکن کا موجود ہونا دوم محل کا موجود ہونا اور جب ایسا ہے تو ایجاب اپنے رکن کے بغیر پایا جائے گا اور نہ اپنے محل کے بغیر ثابت ہوگا اور یہاں تعلیق کے وقت ایجاب کا رکن یعنی انت طالق کا اس کے اہل سے صادر ہونا اگرچہ موجود ہے لیکن محل طلاق موجود نہیں ہے اور محل طلاق اسلئے موجود نہیں ہے کہ ایجاب اور محل کے درمیان دخول دار کی شرط حائل ہوگئی ہے اور جب شرط حائل ہوگئی تو ایجاب یعنی انت طالق کا تلفظ محل کے ساتھ متصل نہ ہوا اور محل سے متصل ہوئے بغیر ایجاب سبب نہیں ہو سکتا ہے۔

پس ثابت ہوگیا کہ جو چیز معلق بالشرط ہوگی وہ حقیقۃً سبب نہ ہوگی اور جب ایسا ہے یعنی معلق بالشرط سبب نہیں ہے تو تمام فروعی مسائل جو امام شافعیؒ کی طرف سے ذکر کئے گئے ہیں ان کا حکم برعکس ہو جائیگا چنانچہ طلاق اور عتاق اس صورت میں ملک پر معلق کرنا درست ہوگا جب کوئی شخص اجنبیہ عورت سے ان نکحتک فانت طالق کہے اور کسی دوسرے کے غلام سے ان ملکتک فانت حر کہے کیونکہ بوقت تعلیق انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا اور جب تعلیق کے وقت انت طالق اور انت حر نہیں پایا گیا تو تعلیق کے وقت اس کو محل کی ضرورت بھی نہ ہوگی لیکن جب نکاح اور ملک جو شرطیں ہیں پائے گئے تو یہ منکوحہ عورت اور مملوک اس کے قول انت طالق اور انت حر کے وارد ہونے کا محل ہو جائیں گے اور جب یہ محل ہوگئے تو اس وقت انت طالق اور انت حر اپنے محل میں واقع ہو سکتے ہیں اسمیں کوئی منافات نہیں ہے یعنی شوہر نے اس اجنبیہ سے نکاح کے بعد گویا انت طالق کہا اور غلام کے مالک ہونے کے بعد گویا انت حر کہا اور اس صورت میں طلاق اور عتاق واقع ہو جاتے ہیں، دوسری تفریع کا ذکر کرتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ اگر حانث ہونے سے پہلے کفارہ بالمال ادا کر دیا تو وہ باطل ہو جائیگا اسلئے کہ یمین صرف بری ہونے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور جب یمین حانث ہونے کیلئے منعقد نہیں ہوتی تو یمین حانث ہونے کا سبب کیسے ہوگی؟ اور جب یمین حنث کا

سبب نہیں ہے تو پھر کفارہ کا سبب بھی نہ ہوگی اور جب یمین کفارہ کا سبب نہیں ہے تو حانث ہونا کفارہ کا سبب ہوگا اور یہ بات مسلم ہے کہ مسبب کو سبب پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے لہذا کفارہ مالیہ ہو یا بدنیہ کسی کو بھی حنث پر مقدم کرنا جائز نہ ہوگا اگر کفارہ کو حنث پر مقدم کر دیا گیا تو شرعاً اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

شارح کہتے ہیں کہ یہ بات صحیح ہے کہ ہمارے نزدیک عدم حکم عدم شرط کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عدم سبب کی وجہ سے ہے لہذا یہ عدم، عدم شرعی نہ ہوگا بلکہ عدم اصلی ہوگا جو قیاس کے ذریعہ دوسرے کی طرف متعدی نہ ہوگی شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان ثمرۂ اختلاف یہی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عدم حکم، عدم شرط کی وجہ سے عدم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم حکم، عدم سبب کی وجہ سے عدم اصلی ہے ورنہ تو ہمارے علماء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہم اور وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وجود شرط سے مشروط موجود ہوگا اور وجود شرط سے پہلے معلق بالشرط معدوم ہوگا چنانچہ اگر کسی نے انت طالق ان دخلت الدار کہا تو دخول دار کے بعد بالاتفاق طلاق واقع ہو جائے گی اور دخول دار سے پہلے واقع نہ ہوگی اور اگر دخول دار سے پہلے کوئی دوسری طلاق دیدی تو محل کے موجود ہونے کی وجہ سے بالاتفاق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ شرط تعلیقات کے اندر یعنی ان چیزوں میں جو تعلیق بالشرط کو قبول کرتی ہیں جیسے طلاق اور عتاق سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہیں یعنی شرط سبب اور حکم دونوں کے لئے مانع ہوتی ہے اور وجہ یہ ہے کہ تعلیقات یعنی طلاق اور عتاق وغیرہ اسقاطات کے قبیل سے ہیں لہذا وہ تعلیق کو پورے طور پر قبول کریں گی اور پورے طور پر تعلیق یہ ہے کہ سبب اور حکم دونوں شرط پر معلق ہوں لہذا ثابت ہو گیا کہ تعلیقات یعنی طلاق وغیرہ میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوگی اس کے برخلاف بیع ہے کہ بیع کے اندر شرط خیار صرف حکم یعنی ملک پر داخل ہوتی ہے اور سبب پر داخل نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ بیع اثباتات کے قبیل سے ہے چنانچہ بیع کے ذریعہ مشتری کیلئے ملک ثابت ہو جاتی ہے اور بیع تعلیق کو قبول نہیں کرتی ہے اس لئے کہ تعلیق کی وجہ سے بیع قمار ہو جاتی ہے حالانکہ قمار (جوا بازی) حرام ہے پس جب بیع پر شرط خیار داخل ہوگی تو وہ صرف حکم کیلئے مانع ہوگی اور سبب کیلئے مانع نہ ہوگی .... تاکہ حتی الامکان قمار کا اثر کم سے کم رہے کیوں کہ قیاس کا تقاضہ تو یہ ہے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع جائز نہ ہو جیسا کہ دوسری شرطوں کیساتھ بیع جائز نہیں ہوتی ہے مگر شریعت اسلامیہ نے شرط خیار کو ضرورۃً جائز قرار دیا ہے لہذا اس کا اعتبار بقدر ضرورت ہی ہوگا اور ضرورت اس سے پوری ہو جاتی ہے کہ شرط خیار صرف حکم بیع یعنی ملک کے لئے مانع ہو اور سبب یعنی عقد بیع کیلئے مانع نہ ہو لہذا شرط خیار کو حکم بیع کیلئے مانع قرار دیا گیا ہے اور سبب یعنی عقد بیع کے لئے مانع قرار نہیں دیا گیا ہے۔

وَيُعَبَّرُ عَنِ الْاِخْتِلَافِ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُ بِعُنْوَانٍ آخَرَ وَهُوَ اَنَّ الشَّافِعِيَّ يَقُوْلُ اِنَّ الْكَلَامَ هُوَ
الْجَزَاءُ وَالشَّرْطُ قَيْدٌ لَهُ فَكَاَنَّهُ قَالَ اَنْتِ طَالِقٌ فِيْ وَقْتِ دُخُوْلِ الدَّارِ فَيُفِيْدُ
التَّقْيِيْدُ نَفْيَ الطَّلَاقِ فِيْ غَيْرِهِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ وَاَبُوْ حَنِيْفَةَ يَقُوْلُ اِنَّ
الشَّرْطَ وَالْجَزَاءَ كُلٌّ مِنْهُمَا كَلَامٌ يَدُلُّ عَلَى وُقُوْعِ الطَّلَاقِ حِيْنَ الشَّرْطِ
وَسَاكِتٌ عَنْ سَائِرِ الْاَوْقَاتِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى الْقَصْرِ وَهُوَ مَذْهَبُ اَهْلِ الْمَعْقُوْلِ ثُمَّ
لَمْ يَذْكُرِ الْمُصَنِّفُ الْجَوَابَ عَنِ الْوَصْفِ اِمَّا لِاَنَّ الْجَوَابَ عَنِ الشَّرْطِ يُغْنِيْ عَنْهُ اَوْ لِاَنَّ جَوَابَهُ
مَشْهُوْرٌ وَهُوَ اَنَّ الْوَصْفَ عَلٰى ثَلَاثِ مَرَاتِبَ اَدْنَاهَا اَنْ يَكُوْنَ اِتِّفَاقِيًّا كَقَوْلِهِ تَعَالٰى
وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ وَاَوْسَطُهُ اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الشَّرْطِ كَقَوْلِهِ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ
الْمُؤْمِنَاتِ وَاَعْلَاهُ اَنْ يَكُوْنَ بِمَعْنَى الْعِلَّةِ كَقَوْلِهِ السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ وَالزَّانِيْ وَلَا اَثَرَ لِانْتِفَاءِ
الْعِلَّةِ فِي انْتِفَاءِ الْحُكْمِ فَالَّذِيْ دُوْنَهُ اَوْلٰى.

ترجمہ: ہمارے اور ان کے درمیان دوسرے عنوان سے بھی اختلاف بیان کیا جاتا ہے اور وہ یہ
ہے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کلام درحقیقت جزاء ہے اور شرط اس کے لئے ایک قید ہے گویا متکلم نے
یوں کہا انت طالق فی وقت دخول الدار پس یہ قید دخول دار کے علاوہ میں طلاق کی نفی کرنے کا فائدہ دیتی ہے
اور یہی اہل عربیت کا مذہب ہے اور ابوحنیفہؒ کہتے ہیں کہ شرط و جزاء دونوں ایسے ایک کلام کے حکم میں
ہیں جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور وہ تمام اوقات دیگر سے ساکت ہوتا ہے لہذا
وہ حصر پر دلالت نہیں کرے گا یہی اہل معقول کا مذہب ہے اور مصنف نے وصف کے متعلق جواب
نہیں دیا ہے تو اس لئے کہ شرط کے بارے میں جو جواب ہے وہی وصف کے بارے میں ہے اور یا
اس لئے کہ وصف کے بارے میں جواب واضح اور مشہور ہے اور وہ یہ کہ وصف کے تین درجے ہیں ان میں ادنیٰ
درجہ یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو جیسے باری تعالیٰ کے قول وربائبکم اللاتی فی حجورکم اور اوسط درجہ یہ ہے
کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیٰتکم المؤمنات اور اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ علت
کے معنی میں ہو جیسے السارق اور الزانی اور حکم کے منتفی ہونے میں علت کے منتفی ہونے کا کوئی اثر نہیں
ہوتا ہے لہذا جو ادنیٰ درجہ کا وصف ہے وہ حکم کے منتفی ہونے میں بدرجۂ اولیٰ موثر نہ ہوگا۔

تشریح: شارح کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان مذکورہ بالا اختلاف کو دوسرے
عنوان سے بھی بیان کیا جاتا ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جملۂ شرطیہ میں کلام صرف جزاء ہے
یعنی حکم جزاء کے اندر ہوتا ہے اور رہی شرط تو وہ اس کے لئے ظرف یا زمانے کے مرتبہ میں قید ہوتی ہے لہذا
ان دخلت الدار فانت طالق کے معنی ہوں گے انت طالق فی وقت دخولک الدار یعنی تیرے گھر میں داخل

ہوتے وقت تجھکو طلاق ہے پس یہ قید اس بات کا فائدہ دیگی کہ طلاق اسی وقت میں منحصر ہو اور اس قید یعنی شرط کے منتفی ہونے سے حکم منتفی ہوجائے یہی مذہب اہل عربیت کا ہے نحوی کہتے ہیں کہ اس قول کو اہل عربیت کی طرف منسوب کرنا اہل عربیت پر افترا ہے کیونکہ اہل عربیت کے نزدیک حکم شرط اور جزاء کے درمیان ہوتا ہے اور دونوں کا مجموعہ کلام ہوتا ہے ان میں سے کوئی ایک کلام نہیں ہوتا اور اسکے برخلاف نحوی یہ کہتے ہیں کہ کلام صرف جزاء ہے اور شرط اس کیلئے قید ہے یہ درحقیقت صاحب مفتاح کا مذہب ہے جس کو اہل عربیت کی طرف منسوب کر دیا گیا۔ حضرت امام ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ شرط اور جزاء دونوں کا مجموعہ ایک کلام ہے جو شرط کے وقت وقوع طلاق پر دلالت کرتا ہے اور تمام ماورا سے خاموش ہوتا ہے لہٰذا یہ کلام طلاق کو کسی ایک وقت میں منحصر کرنے پر دلالت نہیں کریگا یہی مذہب اہل معقول یعنی مناطقہ کا ہے

شارحین کہتے ہیں کہ احناف اور شوافع کے درمیان شرط اور وصف دونوں ہی میں اختلاف تھا لیکن مصنف نے شرط سے متعلق جواب تو دیا ہے مگر وصف سے متعلق جواب نہیں دیا ہے آخر ایسا کیوں؟ اس کی دو وجہیں ہیں، ایک وجہ تو یہ ہے کہ امام شافعی نے وصف کو شرط کیساتھ لاحق کیا ہے لہٰذا جو جواب شرط سے متعلق ہے وہی جواب وصف سے متعلق ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ وصف سے متعلق جواب واضح اور مشہور ہے لہٰذا شہرت کی وجہ سے اسکو ترک کر دیا گیا۔ اور اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ امام شافعی کا وصف کو شرط کیساتھ لاحق کرنا ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ وصف کے تین درجے ہیں

(۱) ادنیٰ درجہ تو یہ ہے کہ وصف اتفاقی ہو احترازی نہ ہو بلکہ عادت کے طور پر اس کو ذکر کر دیا گیا ہو جیسے وربائبکم اللاتی فی حجورکم میں حجور کی قید اتفاقی ہے چنانچہ ربیبہ شوہر پر حرام ہے بشرطیکہ شوہر نے اپنی بیوی یعنی ربیبہ کی ماں کیساتھ دخول کر لیا ہو وہ ربیبہ خواہ شوہر کی پرورش میں ہو یا نہ ہو پس یہاں حجر زوج کی قید عادت کے طور پر ہے یعنی لوگوں کی عادت ایسی ہی ہے کہ ربائب کو ان کی ماں کے ساتھ اپنے پاس رکھتے ہیں کسی کو خارج کرنے کیلئے یہ قید ذکر نہیں کی گئی ہے۔

(۲) وصف کا اوسط درجہ یہ ہے کہ وصف شرط کے معنی میں ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول من فتیاتکم المؤمنات یعنی من فتیاتکم ان کانت مؤمنۃ۔

(۳) وصف کا اعلیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ علت کے معنی میں ہو کہ جس حکم پر وہ مترتب ہو جیسے السارق والسارقۃ اور الزانی کہ وصف سرقہ وجوب قطع میں مؤثر ہے اور وصف زنا وجوب جلد میں مؤثر ہے اور اصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم کسی مشتق پر مرتب ہو تو اس مشتق کا ماخذ اس حکم کی علت ہوتا ہے پس قطع ید کا حکم چونکہ سارق مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف سرقہ اس حکم کی علت ہوگا اسی طرح جلد یعنی کوڑے کا حکم چونکہ زانی مشتق پر مرتب ہے اس لئے اس کا ماخذ اشتقاق یعنی وصف زنا اس حکم کی علت ہوگا شارحین کہتے ہیں کہ وصف کا جو اعلیٰ درجہ ہے یعنی علت اس کے انتفاء کو حکم کے انتفاء میں کوئی دخل نہیں ہے۔

تو مطلق مقید پر محمول ہوگا اور مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا اگرچہ دونوں دو حادثوں میں مذکور ہوں شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنف کے قول سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر مطلق اور مقید دونوں کسی ایک حادثہ میں مذکور ہوں تو بدرجۂ اولیٰ مطلق مقید پر محمول ہوگا مطلق و مقید کے ایک حادثہ میں مذکور ہونے کی مثال ماتن نے تو ذکر نہیں کی ہے لیکن شارح نے ذکر کی ہے اور وہ مثال کفارۂ ظہار کی آیت ہے حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، والذین یظاھرون من نسائھم ثم یعودون لما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شھرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینا ذلک لتؤمنوا باللہ ورسولہ وتلک حدود اللہ وللکافرین عذاب الیم۔ ملاحظہ ہو یہاں کفارۂ ظہار کا ایک امر ہے اس میں تین احکام مذکور ہیں (۱) رقبہ کا آزاد کرنا (۲) دو ماہ کے مسلسل روزہ رکھنا (۳) ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا، ان تین احکام میں سے پہلے اور دوسرے حکم کو من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کیا ہے، لیکن تیسرے حکم یعنی اطعام اس قید کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ اس کو مطلق رکھا گیا ہے، پس امام شافعیؒ اس مطلق یعنی اطعام کو بھی اول کے دو حکموں پر محمول کرتے ہیں اور تحریر رقبہ اور صیام کی طرح اطعام کو بھی من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک اگر اطعام کے درمیان شوہر نے وطی کر لی تو اطعام کا اعادہ کرنا واجب ہوگا۔

ونظیر ما وردا فی حادثتین هو قوله مثل کفارۃ القتل مع سائر الکفارات فان کفارۃ القتل حادثۃ ورد فیها المقید وهو قوله فتحریر رقبۃ مؤمنۃ وکفارۃ الظهار والیمین حادثۃ اخری ورد فیها المطلق وهو قوله فتحریر رقبۃ فالشافعی رحمه الله یقول ان قید الایمان مما زادہ حکما لانه یثبت الایمان زیادۃ وصف یجری مجری الشرط فیوجب النفی عند عدمه فی المنصوص کانه قال فی کفارۃ القتل فتحریر رقبۃ ان کانت مؤمنۃ ویفهم منه انها ان لم تکن مؤمنۃ لا تجوز کفارۃ القتل بناء علی ما مضی من اصله ان الشرط والوصف کلاهما یوجبان العدم عند عدمهما واذا ثبت عدمها فی المنصوص وهو عدم شرعی یحمل علیه سائر الکفارات بطریق القیاس لا یجوز الاعتاق فی الکفارۃ وهذا معنی قوله وفی نظیرها من الکفارات لانه شرط فی الجملة ویعتبر عند اصحاب الشافعی ویحمل علیه بطریق القیاس وهو المعروف۔

ترجمہ:۔ اور اسی کی نظیر وہ دونوں جو دو حادثوں میں وارد ہوں مصنف کا یہ قول ہے جیسے کفارۂ

من کفارات الایمان مثل صیام واحد کے یہی معنی ہیں، امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مطلق مقید پر محمول ہو جاتا ہے لیکن قیاس کے طور پر نہیں جیسا کہ وہ مشہور ہے۔

ثُمَّ اعْتُرِضَ عَلَى الشَّافِعِيِّ بِأَنَّكُمْ لَمَّا حَمَلْتُمُ الْيَمِيْنَ عَلَى الْقَتْلِ فِي حَقِّ قَيْدِ الْإِيْمَانِ يَجِبُ أَنْ تَحْمِلُوا الْقَتْلَ عَلَى الْيَمِيْنِ فِي حَقِّ إِطْعَامِ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ وَتُثْبِتُوْا فِيْهِ الْإِطْعَامَ أَيْضًا فَأَجَابَ عَنْهُ بِقَوْلِهِ وَالطَّعَامُ فِي الْيَمِيْنِ لَمْ يَثْبُتْ فِي الْقَتْلِ لِأَنَّ الطَّعَامَ ثَابِتٌ بِاسْمِ الْعَلَمِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ إِلَّا الْوُجُوْدَ أَيْ لَفْظُ عَشَرَةِ مَسَاكِيْنَ اسْمُ عَلَمٍ مِنْ أَسْمَاءِ الْعَدَدِ وَهُوَ لَا يُوْجِبُ إِلَّا وُجُوْدَ الْحُكْمِ عِنْدَ وُجُوْدِهِ وَلَا يَنْفِيْ عِنْدَ نَفْيِهِ فَإِذَا لَمْ يُوْجِبِ النَّفْيَ فِي الْأَصْلِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِيْنِ كَيْفَ يَتَعَدَّى إِلَى الْفَرْعِ وَهُوَ كَفَّارَةُ الْقَتْلِ بِخِلَافِ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ يُوْجِبُ النَّفْيَ عِنْدَ نَفْيِهِ عَلَى أَصْلِهِ عَلَى مَا قَدَّمْنَا وَإِنَّمَا قَيَّدَ الطَّعَامَ بِالْيَمِيْنِ لِأَنَّ طَعَامَ الظِّهَارِ وَهُوَ إِطْعَامُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا ثَابِتٌ فِي الْقَتْلِ فِي رِوَايَةٍ عَنِ الشَّافِعِيِّ عَلَى مَا قِيْلَ۔

ترجمہ:۔ پھر امام شافعیؒ پر اعتراض کیا گیا کہ جب تم نے قید ایمان کے حق میں جو قتل میں ہے یمین کو قتل پر محمول کیا ہے اسی طرح مناسب ہے کہ تم دس مساکین کو کھانا کھلانے کے حق میں قتل کو یمین پر محمول کرو اور قتل میں بھی اطعام ثابت کرو پس مصنف نے امام شافعیؒ کی طرف سے اپنے اس قول سے جواب دیا ہے کہ طعام جو یمین میں ہے وہ قتل میں ثابت نہیں ہے کیونکہ اسم علم سے تعداد ثابت ہے اور یہ نہیں واجب کرتا مگر وجود کو کیونکہ لفظ عشرۃ مساکین اسمائے عدد کا ایک اسم علم ہے اور یہ اپنے وجود کے وقت صرف وجود حکم کو ثابت کرتا ہے اور اپنے عدم وجود کے وقت حکم کی نفی نہیں کرتا ہے پس جب اصل یعنی کفارہ یمین میں نفی کو واجب نہیں کیا تو فرع یعنی کفارہ قتل کی طرف اس کو متعدی کیسے کیا جا سکتا ہے برخلاف وصف کے کیونکہ وہ اپنے عدم وجود کے وقت اصل کے مطابق نفی کو ثابت کرتا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے مصنف نے طعام کو یمین کے ساتھ اس لئے مقید کیا ہے کہ طعام ظہار یعنی ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا امام شافعیؒ کی ایک روایت کے مطابق قتل میں ثابت ہے چنانچہ بعض کا یہی قول ہے۔

تشریح:۔ یہاں سے حضرت امام شافعیؒ پر ایک اعتراض اور اس کا جواب ذکر کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ قید ایمان کے حق میں جس طرح تم شوافع نے کفارہ یمین کو کفارہ قتل پر محمول کیا ہے اور کفارہ قتل کی طرح کفارہ یمین میں بھی رقبہ کیلئے مؤمنہ ہونے کو ضروری قرار دیا ہے اسی طرح دس مساکین کو کھانا

کھلانا یا غلام آزاد کرنا مس یعنی جماع سے پہلے ہو یا بعد میں کیونکہ کفارۂ اطعام من قبل ان یتماسا کی قید کے ساتھ مقید
نہیں ہے بلکہ مطلق ہے لہٰذا اس کو اس کے اطلاق پر جاری رکھا جائے گا شارح کہتے ہیں کہ جب احناف
کے نزدیک ایک حادثہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائیگا۔

تو دو حادثوں میں بدرجہ اولیٰ محمول نہیں کیا جائے گا یعنی کفارۂ قتل میں رقبہ مؤمنہ کے آزاد کرنے
کا حکم دیا جائیگا اور کفارۂ قتل کے علاوہ کفارۂ ظہار اور کفارۂ یمین میں مطلقاً رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا
جائیگا خواہ مؤمنہ ہو یا غیر مؤمنہ ہو۔ اگر مطلق اور مقید دونوں ایک حادثہ اور ایک حکم میں مذکور ہوں تو اس
صورت میں احناف کے نزدیک مطلق مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے باری تعالیٰ کے قول فمن لم یجد فصیام
ثلٰثۃ ایام میں کفارۂ یمین کے روزے کیونکہ قراءت عامہ متواترہ تتابع کی قید سے مطلق ہے اور ابن مسعودؓ
کی قراءت فصیام ثلٰثۃ ایام متتابعات تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور دو قراءتیں بمنزلہ دو آیتوں کے
مرتبہ میں ہوتی ہیں گویا یہ دو آیتیں ہیں ایک آیت میں تتابع کا لفظ مذکور ہے اور ایک آیت میں تتابع کا لفظ
مذکور نہیں ہے پس دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق پیدا کرنے کیلئے مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب
ہوگا اور یہ کہا جائیگا کہ قراءت عامہ بھی تتابع کی قید کے ساتھ مقید ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ روزہ
کا حکم اطلاق اور تقیید دو متضاد وصفوں کو قبول نہیں کرتا ہے لہٰذا جب اس کی تتابع کی قید کیساتھ تقیید
ثابت ہو جائیگی تو اس کا اطلاق باطل ہو جائے گا ورنہ تو اجتماع متضادین لازم آئے گا اس لئے کہ
مقید اس بات کا تقاضہ کرے گا کہ مطلق حکم شرعی نہ ہو اور مطلق اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ حکم شرعی
ہے پس اگر مطلق کو مقید پر محمول نہ کیا گیا تو ایک ہی چیز یعنی مطلق کے حکم شرعی ہونے اور نہ ہونے کی وجہ
سے اجتماع متضادین لازم آئے گا۔

حضرت امام شافعیؒ جن کا ذاتی اصول یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے ان کے نزدیک
اس جگہ مطلق مقید پر محمول نہ ہوگا اور وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ قراءت غیر متواترہ کا اعتبار نہیں کرتے
ہیں خواہ وہ مشہور ہو یا احاد کے قبیل سے ہو کیونکہ عدم تواتر کی وجہ سے قراءت غیر متواترہ کتاب اللہ
میں سے نہیں ہوگی اور نہ سنت رسول ہوگی اس لئے کہ اس کو قرآنیت کے طور پر روایت کیا گیا ہے
نہ کہ سنیت کے طور پر اور جب ایسا ہے تو کفارۂ یمین میں روزے ان کے نزدیک تتابع کی قید کیساتھ
مقید نہ ہوگا بلکہ ان کے نزدیک مطلقاً تین روزے رکھنا ادائے کفارہ کیلئے کافی ہوگا خواہ تتابع کیساتھ
رکھے یا بغیر تتابع کے رکھے بہرحال کفارۂ یمین کے روزوں میں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی مثال
ہمارے نزدیک تو ہو جائیگی لیکن امام شافعی کے نزدیک نہ ہوگی۔ البتہ دونوں حضرات کے نزدیک
متفق علیہ مثال یہ ہے کہ جب ایک اعرابی نے رمضان کے دن میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کیا تو اسکے
کفارہ کیلئے سردار دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا صُمْ شَهْرَيْنِ اور ایک روایت میں ہے صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ

شافعیہ اس جگہ دونوں حضرات روایت مطلقہ کو روایت مقیدہ بالتتابع پر محمول کرتے ہیں ۔

وح يرد علينا الاعتراض اذا قررتم انه يجب الحمل في الحادثة الواحدة والحكم الواحد فينبغي ان يحمل قوله ادوا عن كل حر وعبد على قوله عم ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين ايضا ان يحمل المطلق على المقيد اذ الحادثة واحدة وهو صدقة الفطر والحكم واحد وهو اداء الصاع او نصفه فأجاب بقوله وفي صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب الجمع بينهما يعني ان ما قلنا انه يحمل المطلق على المقيد في الحادثة الواحدة والحكم الواحد انما هو اذا وردا في الحكم للتضاد واما اذا وردا في الاسباب او الشروط فلا مضايقة فيه ولا تضاد فيمكن ان يكون المطلق سببا باطلاقه والمقيد سببا بتقييده فالحاصل ان في اتحاد الحكم والحادثة يجب الحمل بالاتفاق وفي تعددهما لا يجب الحمل بالاتفاق وفيما سواهما الاختلاف وتحقيق ذلك في التوضيح ۔

ترجمہ: اور اس وقت ہم پر ایک اعتراض وارد ہوگا کہ جب تم نے یہ ثابت کر دیا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں حمل مطلق علی المقید پر عمل کرنا واجب ہے تو حدیث رسول ادوا عن کل حر وعبد اور حدیث عن کل حر وعبد من المسلمین میں بھی یہی مناسب ہونا چاہئے کہ مطلق مقید پر محمول ہو کیونکہ حادثہ یعنی صدقۃ الفطر ایک ہے اور حکم یعنی ایک صاع یا نصف صاع ادا کرنا بھی ایک ہے، پس مصنف نے اپنے اس قول سے جواب دیا کہ صدقۃ الفطر میں جو نص وارد ہوئی ہیں وہ سبب کے اندر ہے اور اسباب میں مزاحمت نہیں ہوتی ہے لہٰذا دونوں کو جمع کرنا واجب ہوا یعنی ہم نے جو کہا کہ حادثہ واحدہ اور حکم واحد میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے یہ اس وقت ہے جب کہ دونوں متضاد حکم میں وارد ہوں اور جب اسباب یا شروط میں وارد ہوں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور کوئی تضاد نہیں پس ممکن ہے کہ مطلق اپنے اطلاق کے ساتھ ایک سبب ہو اور مقید اپنی تقیید کے ساتھ ایک سبب ہو خلاصۂ کلام یہ ہے کہ حکم اور حادثہ کے ایک ہونے کی صورت میں حمل مذکور بالاتفاق واجب ہے اور ان کے متعدد ہونے کی صورت میں حمل بالاتفاق واجب نہیں ہے، ان دونوں صورتوں کے علاوہ میں اختلاف ہے اس کی مزید تحقیق توضیح میں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں احناف پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تم حنفیوں نے اس بات کو ثابت کیا ہے کہ مطلق اور مقید اگر ایک حادثہ ایک حکم میں مذکور ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول کرنا واجب ہے پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ادوا عن کل حر وعبد اور دوسری

السارق اور الزانی میں سرقہ اور زنا علت کے معنی میں ہیں اور کبھی کشف کیلئے ہوتا ہے جیسے الجسم الطویل العریض العمیق میں طویل عریض اور عمیق جسم کے معنی کی وضاحت اور کشف کیلئے مذکور ہیں اور کبھی وصف مدح کیلئے ہوتا ہے جیسے اللہ الرحمن الرحیم میں رحمن اور رحیم اللہ کی مدح کیلئے ذکر کیے جاتے ہیں اور وصف کبھی ذم کیلئے ہوتا ہے جیسے الشیطان الرجیم میں رجیم شیطان کے ذم کیلئے مذکور ہے اور مذکورہ تمام صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے اور جب مذکورہ صورتوں میں وصف کے منتفی ہونے سے حکم منتفی نہیں ہوتا ہے تو یہ وصف یعنی قید شرط کے معنی میں کیسے ہوگی مصنف نے ذرا آگے بڑھ کر کہا کہ اگر ہم یہ بات تسلیم کرلیں کہ قید شرط کے معنی میں ہوتی ہے تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ شرط کے انتفاء سے حکم منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ متنازع فیہ وہ شرط نحوی ہے جس پر ادوات داخل ہوتے ہیں اور شرط کو حکم کی نفی میں کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ حکم کی نفی اصل نفی ہوتی ہے نہ کہ شرط کی نفی جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں مصنف کہتے ہیں کہ اگر ہم یہ بات بھی تسلیم کرلیں کہ شرط کی نفی سے حکم کی نفی ہو جاتی ہے تو مقید کے ذریعہ مطلق پر استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود ہو۔ حالانکہ مذکورہ جنایات کے درمیان مماثلت موجود نہیں ہے کیونکہ قتل اعظم کبائر میں سے ہے حاصل یہ کہ اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ اصل منصوص یعنی کفارۂ قتل میں قید ایمان کی نفی سے حکم یعنی کفارہ منتفی ہو جاتا ہے یعنی رقبہ کافرہ سے کفارۂ قتل ادا نہیں ہوگا تو بھی اس کو کفارۂ یمین اور ظہار کی طرف متعدی نہیں کیا جائیگا اس لئے کہ کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی یمین و ظہار کے کفارہ کے درمیان مماثلت نہیں ہے اور جب ان کے درمیان مماثلت اور مساوات موجود نہیں ہے تو مسکوت یعنی یمین ظہار کے کفارہ کو کفارۂ قتل پر محمول نہیں کیا جائیگا کیونکہ دو چیزوں میں سے ایک کو دوسرے پر محمول کرنے کیلئے دونوں کے درمیان مماثلت اور مساوات کا موجود ہونا ضروری ہے لہذا قتل جو اعظم کبائر میں سے ہے اس کے لئے رقبہ مومنہ کی شرط لگانا ممکن ہے کیونکہ جنایت کے غلیظ ہونے سے کفارہ بھی غلیظ ہو جاتا ہے پس قتل چونکہ غلیظ جنایت ہے اس کا کفارہ بھی غلیظ رکھا گیا یعنی رقبہ کو مومنہ کی قید کیساتھ مقید کیا گیا اور ظہار اور یمین چونکہ چھوٹے جرم ہیں اس لئے ان کی تلافی کیلئے سزا بھی ہلکی مقرر کی گئی یعنی مطلقاً رقبہ کا آزاد کرنا خواہ مومن ہو خواہ کافر ہو۔ اس جواب پر اعتراض ہے وہ یہ کہ کفارۂ قتل خطاء میں واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل عمد میں اور قتل خطاء کبیرہ گناہ نہیں ہے لہذا مصنف کا قتل کو اعظم کبائر میں سے شمار کرنا کیسے درست ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کا یہ جواب الزام علی الخصم کے قبیل سے ہے گویا مصنف نے اپنے خصم شوافع کو مخاطب کرکے کہا کہ تمہارے نزدیک قتل عمد میں کفارہ واجب ہے اور قتل عمد اعظم کبائر میں سے ہے کفارات میں ایک کو دوسرے پر محمول نہ کرینگے دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل منصوص یعنی کفارۂ قتل اور مسکوت یعنی ظہار اور یمین کے کفارہ میں سے ہر ایک کی تقسیم مختلف ہے چنانچہ کفارۂ قتل میں اولاً تو

رقبہ آزاد کرنے کا حکم دیا گیا پھر دو ماہ کے روزے رکھنے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ ظہار میں اولاً رقبہ آزاد کرنے کا پھر دو ماہ کے روزوں کا اور پھر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا حکم دیا گیا اور کفارۂ یمین میں اولاً تو تین چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا (۱) دس مساکین کو کھانا کھلانا (۲) دس مساکین کو کپڑا پہنانا (۳) رقبہ آزاد کرنا پھر اگر یہ تینوں چیزیں میسر نہ ہوں تو تین دن کے روزوں کا حکم دیا گیا ہے بہرحال اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے تمام مصالح اور حکمتوں سے پوری طرح آگاہ ہیں اس نے اپنی مشیت سے ہر جرم کا اس کی حیثیت و نوعیت کے مطابق جو حکم لگایا ہے لہٰذا ہمارے لئے یہ بات ہرگز مناسب نہیں ہے کہ ہم ان چیزوں میں سے کسی چیز سے تعارض کریں یا ان میں سے ۔۔ ایک کی نص کو دوسرے کی نص پر اطلاق اور تقیید کے ساتھ محمول کریں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تمام رموز و اسرار ضائع ہو جائیں گے جن کو اس کے اندر اللہ تعالیٰ نے ودیعت فرمایا ہے بہرحال جب ایسا ہے تو ظہار و یمین کے کفارہ یعنی رقبہ مطلقہ کو قتل کے کفارے یعنی رقبہ مؤمنہ پر محمول کرنا درست نہ ہوگا۔

فَأَمَّا قَيْدُ الْإِسَامَةِ وَالْعَدَالَةِ فَلَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ جَوَابٌ عَمَّا يَرِدُ عَلَيْنَا مِنَ النَّقْضِ وَهُوَ أَنَّكُمْ قُلْتُمْ إِذَا وَرَدَ الْإِطْلَاقُ وَالتَّقْيِيدُ فِي السَّبَبِ لَا يُحْمَلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ وَهٰهُنَا وَرَدَ قَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ شَاةٌ وَقَوْلُهُ فِي خَمْسٍ مِنَ الْإِبِلِ السَّائِمَةِ شَاةٌ فِي الْأَسْبَابِ لِأَنَّ الْإِبِلَ سَبَبُ الزَّكٰوةِ وَالْأَوَّلُ مُطْلَقٌ وَالثَّانِي مُقَيَّدٌ بِالْإِسَامَةِ وَقَدْ حَمَلْتُمُ الْمُطْلَقَ هٰهُنَا عَلَى الْمُقَيَّدِ حَتّٰى قُلْتُمْ لَا تَجِبُ الزَّكٰوةُ فِي غَيْرِ السَّائِمَةِ وَأَيْضًا قُلْتُمْ إِذَا كَانَتِ الْحَادِثَةُ مُخْتَلِفَةً لَا يُحْمَلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ وَقَدْ حَمَلْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالٰى وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ عَلٰى قَوْلِهِ تَعَالٰى وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ حَتّٰى شَرَطْتُمُ الْعَدَالَةَ فِي الْإِشْهَادِ مُطْلَقًا مَعَ أَنَّ الْأَوَّلَ فِي بَابِ الْمُدَايَنَةِ وَالثَّانِيَ فِي بَابِ الرَّجْعَةِ فِي الطَّلَاقِ فَأَجَابَ بِأَنَّ قَيْدَ الْإِسَامَةِ فِي السَّائِمَةِ وَالْعَدَالَةِ فِي الشَّاهِدِ لَمْ يُوجِبِ النَّفْيَ عِنْدَ عَدَمِهِ حَتّٰى يُحْمَلَ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ فَإِنَّا لَا نَقُولُ بِالْمَفْهُومِ الْمُخَالِفِ بَلْ إِنَّمَا نَفَيْنَا الزَّكٰوةَ عَنِ الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ بِالسُّنَّةِ الْمَشْهُورَةِ الدَّالَّةِ عَلٰى نَفْيِ الزَّكٰوةِ عَنْ غَيْرِ السَّائِمَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ لَا زَكٰوةَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعَلُوفَةِ لِأَنَّ هٰذِهِ كُلَّهَا غَيْرُ السَّائِمَةِ فَمَا حَمَلْنَا الْمُطْلَقَ عَلَى الْمُقَيَّدِ ـ

ترجمہ: — اور رہی اسامت اور عدالت کی قید تو یہ حکم کی نفی کو واجب نہیں کرتی ہے یہ

میں مذکور ہیں کیونکہ یہ دونوں حدیثیں اونٹوں کے بارے میں ہیں اور وجوبِ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے اس میں سائمہ ہونے کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث سائمہ ہونے کی قید کیساتھ مقید ہے حالانکہ اس جگہ تم حنفی حدیثِ مطلق کو حدیثِ مقید پر محمول کرتے ہو اور یہ کہتے ہو کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی دوسرا اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جاتا حالانکہ آپ حضرات ایسی صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً حادثہ بیع میں باری تعالیٰ کا قول واستشہدوا شہیدین مطلق ہے عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے باب میں باری تعالیٰ کا قول واشہدوا ذوی عدل منکم مقید ہے شاہدین کا لفظ عدالت کی قید کیساتھ مقید ہے اور تم لوگ مطلق گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو لہٰذا اس سے بھی ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ حضرات نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور ہر گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے ان اعتراضات کا جواب یہ ہے کہ پہلے مسئلہ میں سائمہ ہونے کی قید اور دوسرے مسئلہ میں عادل ہونے کی قید کے اعتبار کے وقت حکم کی نفی واجب نہیں ہوتی ہے جیسا کہ معترض نے سمجھا ہے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ عوامل (وہ جانور جو کھیتی کے کام میں آتے ہوں) حوامل (وہ جانور جو بوجھ لادنے کیلئے ہوں) علوفہ (وہ جانور جن کو چارہ کھلاتے ہوں) میں زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ایک تیسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے اور یہ تیسری حدیث سے ثابت ہے اور یہ تیسری حدیث ابل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل یہ کہ پہلے مسئلہ میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونے پر سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث دلالت کرتی ہے اور یہ تیسری حدیث یہ ہے لا زکوٰۃ فی العوامل والحوامل والعلوفۃ اور یہ تینوں جانور غیر سائمہ ہیں گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پس ہم نے زکوٰۃ ابل کو سائمہ کی قید کیساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے اور جب ایسا ہے تو مطلق کو مقید کرنے کا اعتراض ہم پر وارد نہ ہوگا اسی طرح دوسرے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم نے دوسرے مسئلہ میں سابقہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے جو فاسق کی خبر میں توقف اور تحقیق کے بارے میں وارد ہوئی ہے چنانچہ ارشاد ہے یا ایہا الذین آمنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا پس چونکہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور واجب التحقیق ہے اس لئے مخبر (خبر دینے والا) میں عدالت مشروط قرار دیدی گئی

غرض ہم نے اس مسئلہ میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ اس تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کیلئے عدالت کو شرط قرار دیا ہے اور جب ایسا ہے تو ہم پر مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

وَقِیْلَ اِنَّ الْقِرَانَ فِی النَّظْمِ مُوْجِبٌ لِلْقِرَانِ فِی الْحُکْمِ ... وَذَهَبَ اِلَيْهِ مَالِكٌ وَهُوَ اَنَّ الْجَمْعَ بَیْنَ الْکَلَامَیْنِ بِحَرْفِ الْوَاوِ یُوْجِبُ الْقِرَانَ فِی الْحُکْمِ اَیْ الْاِشْتِرَاکَ فِیْهِ لِاَنَّ

شرکت آتی ہے برخلاف جملہ کاملہ معطوفہ کے اس لئے کہ وہ اپنے موجب و خبر تام ہو گیا تو شرکت ثابت نہ ہوگی،
مگر اس خبر میں جس کی طرف جملہ ناقصہ محتاج ہے جیسے ان دخلت الدار فانت طالق وعبدی حر میں تعلیق ہے اس لئے کہ جملہ
اخیرہ اگرچہ ایقاعاً تام ہے لیکن تعلیقاً ناقص ہے کیونکہ پہلے جملے سے تو تعلیق میں مشترک ہو گیا ہے برخلاف
اس کے قول ان دخلت الدار فانت طالق وزینب طالق کے کیونکہ یہاں زینب کی طلاق معلق نہیں ہے اسلئے
کہ اگر ثانی کی غرض تعلیق ہوتی تو وہ بغیر ذکر خبر کے زینب کہتا کیونکہ دونوں جملوں کی خبر ایک ہے لیکن جب
دو خبر کو دوبارہ لایا تو معلوم ہو گیا کہ اس کی غرض تنجیز ہے۔

تشریح:- وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ فاسد قران بالنظم ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر دو کلاموں کو
واؤ کے ذریعہ جمع کر دیا جائے تو وہ اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے کہ یہ دونوں کلام حکم کے اندر شریک
ہوں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جملوں کے درمیان مناسبت کی رعایت کرنا ضروری ہے اور مناسبت اسی وقت
متحقق ہوگی جبکہ دو جملے حکم کے اندر شریک ہوں۔ بعض نے قران فی النظم کو اشتراک فی الحکم کا موجب قرار
دیا ہے اور جب قران فی النظم اشتراک فی الحکم کو ثابت کرتا ہے تو نابالغ بچہ پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی
کیونکہ اللہ تعالیٰ کے قول اقیموا الصلوٰۃ وآتوا الزکوٰۃ میں زکوٰۃ نماز سے متصل ہے اور یہ دونوں جملے یعنی
اقیموا الصلوٰۃ اور آتوا الزکوٰۃ کامل اور پورے ہیں لہٰذا ان میں سے ایک کا دوسرے پر واؤ کے ذریعہ
عطف کیا گیا ہے اور یہ عطف مساوات کا تقاضہ کرتا ہے کہ دونوں کا حکم برابر ہو لہٰذا جس طرح نابالغ
بچے پر نماز واجب نہیں ہے اسی طرح زکوٰۃ بھی واجب نہ ہوگی تاکہ قران فی النظم کی وجہ سے دونوں کا حکم
یکساں ہو جائے۔ نابالغ بچہ پر ہمارے نزدیک بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہے لیکن اس کا سبب عطف اور
قران فی النظم نہیں ہے بلکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول لا زکوٰۃ فی مال الصبی ہے یعنی بچہ کے مال
میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔

مصنفؒ نے قران فی النظم سے اشتراک فی الحکم ثابت کرنے پر امام مالکؒ کی دلیل بیان کرتے ہوئے
فرمایا کہ حضرات مالکیہ نے اس جملہ تامہ کو جو دوسرے جملہ تامہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند طالق کو اس
جملہ ناقصہ پر قیاس کیا ہے جو جملہ تامہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند، حاصل قیاس یہ ہے کہ اگر جملہ
ناقصہ کسی جملہ تامہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند تو یہ دونوں جملے بالاتفاق خبر میں شریک ہوتے ہیں
یعنی طالق میں زینب اور ہند دونوں شریک ہیں لہٰذا دونوں مطلقہ ہوں گی اسی پر قیاس کرتے ہوئے
حضرات مالکیہ نے فرمایا کہ اگر کوئی جملہ تامہ کسی دوسرے جملہ تامہ پر معطوف ہو مثلاً زینب طالق وہند
طالق تو یہ دونوں جملے خبر میں شریک ہوں گے اور زینب اور ہند دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی
ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ عطف جملہ علی الجملہ شرکت فی الحکم کو ثابت نہیں کرتا ہے کیونکہ شرکت
صرف جملہ ناقصہ میں ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ جملہ ناقصہ اسی خبر کی طرف محتاج ہوتا ہے چنانچہ زینب طالق

الذهب والفضة الآية خرج على سبيل الذم ايضا لكن لما كان في حق قوم مخصوصين كنزوا الذهب والفضة فيكون العام مقصورا عليهم ذكر هذا الذين يحققون مذهبنا ثم اخرجه في الكتب الاخرى.

ترجمہ: اور کہا گیا ہے کہ جو کلام مدح یا مذمت کیلئے ذکر کیا گیا ہو اس کے لئے عموم نہیں ہوتا ہے اگرچہ لفظ عام ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد ہے لہذا ان کے نزدیک باری تعالیٰ کے قول ان الابرار لفی نعیم وان الفجار لفی جحیم سے ہر نیکوکار و ہر بدکار کے حال پر استدلال نہیں کیا جائے گا بلکہ ان میں سے صرف انہی لوگوں پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا اور باقی لوگوں کو ان پر قیاس کرلیا جائے گا یا دوسری نص سے ثابت ہوگا اور ہمارے نزدیک یہ فاسد ہے اس لئے کہ یہ لفظ عموم پر دلالت کرنیوالا ہے پس اس کی دلالت مدح یا ذم پر بھی اس کے منافی نہ ہوگی چنانچہ اس صورت میں قول باری تعالیٰ والذین یکنزون الذهب والفضة الآیہ کے عموم سے عورتوں کے زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہے اگرچہ یہ کلام انہی مخصوص قوم کے بارے میں وارد ہوا ہے جنہوں نے سونے چاندی کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور مذکر یعنی الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہوگا جیسا کہ میں نے اس کو تفسیر احمدی میں لکھا ہے۔

تشریح: وجوہ فاسدہ میں سے چھٹی وجہ فاسد یہ ہے کہ اگر کوئی کلام مدح کیلئے مذکور ہو جیسے باری تعالیٰ کا قول ان الابرار لفی نعیم، نیکوکاروں کی مدح کیلئے مذکور ہے یا کوئی کلام ذم کیلئے مذکور ہو جیسے ان الفجار لفی جحیم بدکاروں کی مذمت کیلئے مذکور ہے تو ایسی صورت میں اس کلام کیلئے عموم نہ ہوگا اگرچہ لفظ عام ہو بلکہ ان لوگوں کے ساتھ مخصوص ہوگا جن کے بارے میں یہ کلام نازل ہوا ہے لہذا اس وجہ فاسد کے قائلین بعض شوافع کے نزدیک ان الابرار لفی نعیم سے ہر نیکوکار کے حال پر اور ان الفجار لفی جحیم سے ہر بدکار کے حال پر استدلال کرنا درست نہ ہوگا بلکہ اس سے صرف انہی لوگوں کے حال پر استدلال کیا جائیگا جن کے حق میں یہ کلام نازل ہوا ہے البتہ باقی نیکوکار اور بدکار لوگوں کو ان پر قیاس کرلیا جائے گا یا ان کا مقام کسی دوسری نص سے ثابت کیا جائے گا ہمارے نزدیک یہ وجہ فاسد ہے کیونکہ لفظ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتا ہے اور اس کے خلاف کوئی قرینہ موجود نہیں ہے اور جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو اور اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو تو حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا لہذا یہاں بھی حقیقت یعنی لفظ کے عموم پر عمل کرنا واجب ہے اور مدح اور ذم پر دلالت چونکہ عموم کے منافی بھی نہیں ہے اس لئے بھی یہ کلام اپنے عموم پر دلالت کرے گا پس جب وہ کلام جو مدح اور ذم کیلئے مذکور ہو عام ہے تو باری تعالیٰ کے قول والذین یکنزون الذهب والفضة کے عموم سے عورتوں

زیورات میں وجوب زکوٰۃ پر استدلال کرنا جائز ہوگا اگرچہ یہ آیت ایک مخصوص قوم کے بارے میں نازل ہوئی ہے جنہوں نے چاندی اور سونے کو ذخیرہ کر رکھا تھا اور اس کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتے تھے یہ آیت پوری اس طرح ہے "والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم" لغت میں کنز کے معنی دفینے کے ہیں لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں ہیں بلکہ زکوٰۃ نہ دینا مراد ہے اور اس پر قرینہ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ ہے کیونکہ نفقہ مفروضہ سے مراد زکوٰۃ ہے اور وعید مال مدفون پر نہیں ہے بلکہ اس مال پر ہے جس کی زکوٰۃ نہ دی گئی ہو خواہ وہ مدفون ہو یا غیر مدفون ہو ویکون اطلاق صیغۃ الخ سے ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت میں الذین کا صیغہ مذکر ہے پس اس میں عورتیں کیسے داخل ہو جائیں گی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکر الذین کے صیغہ کا اطلاق عورتوں پر تغلیباً ہے جیسا کہ تفسیر احمدی میں مذکور ہے۔

وَقِيْلَ الْجَمْعُ الْمُضَافُ اِلٰى جَمَاعَةٍ هٰذَا وَجْهٌ رَابِعٌ مِنَ الْوُجُوْهِ الْفَاسِدَةِ فَاِنَّهٗ عِنْدَهُمْ اِذَا وَقَعَتْ مُقَابَلَةُ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ كَانَ حُكْمُ حَقِيْقَةِ الْجَمَاعَةِ فِيْ حَقِّ كُلِّ وَاحِدٍ اَوْ يَقْتَضِيْ كُلُّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الْجَمْعِ الْاَوَّلِ كُلَّ فَرْدٍ مِنْ اَفْرَادِ الثَّانِيْ فَفِيْ قَوْلِهٖ تَعَالٰى خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تَجِبُ فِيْ كُلِّ مَالٍ مِنْ اَمْوَالِ كُلِّ غَنِيٍّ صَدَقَةٌ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ السَّوَائِمِ اَوِ النُّقُوْدِ اَوِ الْعُرُوْضِ وَنَحْنُ نَقُوْلُ لَا تَجِبُ الصَّدَقَةُ فِيْ كُلِّ دِرْهَمٍ وَدِيْنَارٍ بِالْاِجْمَاعِ مَعَ اَنَّهُمَا مِنْ اَفْرَادِ الْاَمْوَالِ فَلَا يَجِبُ فِيْ كُلِّ اَنْوَاعِ اَمْوَالِهِمْ عَلٰى مَا عُرِفَ فِي الْاُصُوْلِ وَعِنْدَنَا يَقْتَضِيْ مُقَابَلَةَ الْاٰحَادِ بِالْاٰحَادِ حَتّٰى اِذَا قَالَ لِامْرَاَتَيْهِ اِذَا وَلَدْتُمَا وَلَدَيْنِ فَاَنْتُمَا طَالِقَانِ فَوَلَدَتْ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدًا طَلُقَتَا وَلَا يَلْزَمُ اَنْ تَلِدَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا وَلَدَيْنِ وَاِنَّمَا قَالَ وَلَدَيْنِ وَاِطْلَاقُ الْجَمْعِ عَلَيْهِمَا مُسَامَحَةٌ بِاعْتِبَارِ مَا فَوْقَ الْوَاحِدِ وَكَذَا قَوْلُهُمْ رَكِبُوْا دَوَابَّهُمْ وَلَبِسُوْا ثِيَابَهُمْ وَقَوْلُهٗ تَعَالٰى فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ الْاٰيَةَ كَمَا عُرِفَ فِي الْفِقْهِ

ترجمہ: اور کہا گیا کہ جمع کا صیغہ جو جماعت کی طرف مضاف ہو یہ وجوہ فاسدہ میں سے چوتھی وجہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب جمع کا مقابلہ جمع سے ہوگا تو اس کا حکم ہر ایک کے حق میں حقیقت جماعت کا حکم ہوگا یعنی جمع اول کے افراد میں سے ہر فرد کیلئے جمع ثانی کے افراد میں سے ہر فرد کا ہونا ضروری ہے پس باری تعالیٰ کے قول خذ من اموالہم صدقۃ میں غنی کے ہر فرد کے ہر مال میں صدقہ کا واجب ہونا ضروری ہے خواہ وہ مال سوائم سے ہو یا نقود سے یا عروض سے اور ہم کہتے ہیں کہ بالاجماع ہر درہم اور ہر

اور چادر ہے لہذا لازم ہوگیا کہ ان کو ترک نہ کیا جائے جیسا کہ سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے ورنہ سنت اصطلاحی تو وہ ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا فعلاً مروی ہو نہ کہ وہ جو عقل سے ثابت ہو اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس جملہ کا عطف قلنا پر ہے اور لف و نشر غیر مرتب کے طور پر اس اصل پر تفریع ہے کہ امر اپنی ضد کی کراہت کا تقاضہ کرتا ہے یعنی اس قاعدے کی وجہ سے خاص طور پر امام ابو یوسف نے فرمایا کہ جس شخص نے کسی ناپاک جگہ پر سجدہ کیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ نہی سے مقصود نہیں ہے البتہ مامور بہ پاک جگہ پر سجدہ کرنا ہے چنانچہ جب وہ شخص پاک جگہ پر سجدہ کا اعادہ کرے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی نماز جائز ہو جائے گی لیکن ناپاک جگہ پر سجدہ کے ساتھ مشغول ہونا ابو یوسف کے نزدیک مکروہ ہے مفسد صلوٰۃ نہیں ہے کیونکہ اعادہ کے وقت وہ مفوّت مامور نہیں رہا اور طرفین نے فرمایا کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا لامحالہ نجاست کے مرتبہ میں ہے کیونکہ جب وہ نجس پر سجدہ کرے گا تو ضرورت کی وجہ سے اس کا چہرہ نجس کی صفت اختیار کرے گا لہذا نماز کے بعض اجزاء میں طہارت نہ پائی گئی اور حمل نجاست سے تطہیر ایک دائمی فرض ہے لہذا اس کی ضد مفوّت للفرض ہوگی جیسا کہ روزے میں پس جس طرح صوم میں قضائے شہوت سے رکنا فرض ہے اور روزہ اپنے وقت کے کسی جزء میں اکل سے فوت ہو جاتا ہے اسی طرح نماز میں حمل نجاست سے رکنا فرض ہے اور وہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے سے فوت ہو جاتا ہے لہذا نماز فاسد ہو جائیگی۔

تشریح: احناف کے مذہب کے مطابق دو اصول بیان کئے گئے تھے (۱) امر بالشیٔ اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ اس کی ضد مکروہ ہو (۲) نہی عن الشیٔ اس بات کا تقاضہ کرتی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ ہو۔ لف و نشر غیر مرتب کے طور پر دوسرے اصول پر تفریع پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے چنانچہ بخاری میں عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ محرم کون کون سے کپڑے پہن سکتا ہے آپ نے فرمایا کرتے، پیجامے، عمامے، ٹوپیاں اور موزے نہ پہنے۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہ ہوں تو موزے پہن سکتا ہے لیکن موزے ٹخنوں کے نیچے سے کٹے ہوئے ہوں۔ بہرحال محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کیا گیا ہے لہذا الغیر سلے ہوئے کپڑے یعنی تہبند اور چادر کا پہننا سنت ہوگا اور دلیل اس کی یہ ہے کہ جب محرم کو سلے ہوئے کپڑے پہننے سے منع کر دیا گیا حالانکہ ستر عورت کیلئے کچھ نہ کچھ پہننا ضروری ہے اور ستر عورت کیلئے تہبند اور چادر کافی ہو جاتے ہیں تو اس سے یہ بات لازم آئی کہ حالت احرام میں ان دونوں کپڑوں کو ترک نہیں کیا جائیگا جیسا کہ سنت مؤکدہ کو ترک نہیں کیا جاتا ہے الغرض نہی عن الشیٔ اس امر کی مقتضی ہے کہ اس کی ضد سنت مؤکدہ کی طرح ہو یہ مطلب نہیں کہ اس کی ضد بعینہ سنت مؤکدہ ہو ورنہ یہ خلاف حقیقت ہوگا کیونکہ اصطلاحی سنت تو وہی ہے جو جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قولاً یا

فخر الاسلام کی اقتداء کرتے ہوئے ان احکام شرعیہ کو لائے جن کا ثبوت کتاب سے ہوا ہے ۔ ان کو مناسب یہ
تھا کہ وہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد مباحث الاحکام میں ذکر کرتے جیسا کہ اس کو صاحب توضیح نے
کیا ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا فصل احکام مشروعہ دو قسموں پر منقسم ہیں عزیمت یعنی وہ احکام شرعیہ
جن کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے دو قسموں پر مشتمل ہیں عزیمت اور رخصت
پس عزیمت اس چیز کا نام ہے جو احکام مشروعہ میں سے اصل ہے عوارض کے ساتھ متعلق نہیں ہے یعنی
اس کو عوارض کے اعتبار سے مشروع نہیں کیا ہے جیسا کہ افطار مرض کے اعتبار سے مشروع کیا گیا ہے
بلکہ مشروع کیا ہے اللہ تعالیٰ کی طرف سے حکم اصلی ہو خواہ فعل سے متعلق ہو جیسے مامورات یا ترک فعل سے
متعلق ہو جیسے محرمات ۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ جب مصنف کتاب اللہ کے اقسام اور ان کے لواحق کے بیان سے
فارغ ہو گئے تو اب فخر الاسلام کی اتباع میں بعض ان احکام کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن کا ثبوت کتاب اللہ
سے ہوا ہے شارح کہتے ہیں کہ مناسب بات تو یہ تھی کہ ان احکام کو باب القیاس کے بعد مباحث الاحکام کے
تحت ذکر کیا جاتا جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے بہرحال ان کا حاصل یہ ہے کہ وہ احکام جن کو اللہ تعالیٰ
نے اپنے بندوں کے لئے مشروع کیا ہے ان کی دو قسمیں ہیں (۱) عزیمت (۲) رخصت۔ عزیمت اس کا نام
ہے جو احکام میں اصل ہو اور عوارض کے ساتھ متعلق نہ ہو یعنی اس کو کسی عارض کی وجہ سے مشروع نہ کیا گیا
ہو جیسا کہ رمضان میں بیمار مرض کی وجہ سے افطار کو مشروع کیا گیا ہے۔ پس رمضان میں مرض کی وجہ سے
افطار کا مشروع ہونا عزیمت نہیں ہوگا بلکہ رخصت ہوگا۔ بہرحال عزیمت وہ ہے جو ابتداءً ہی سے اللہ
کی جانب سے حکم اصلی ہو خواہ اس کا تعلق فعل سے ہو جیسے مامورات خواہ اس کا تعلق ترک فعل سے ہو جیسے محرمات
(فوائد) عزیمت کی اور بھی چند تعریفیں ہیں (۱) عزیمت وہ حکم ہے جو ایسے طور پر ثابت ہو جس میں دلیل
شرعی کی مخالفت نہ ہو (۲) عزیمت وہ ہے جس کی دلیل مانع سے سلامت ہو (۳) عزیمت وہ ہے جو بندوں
پر اللہ کے واجب کرنے سے لازم ہو جیسے عبادات خمسہ ہر ایک میں عزیمت کی تعریف کے برخلاف
رخصت کی تعریف ہوگی۔

اور ثانی کو نفل کہتے ہیں۔

"وانحصر موصوف فی الفرض: اس سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ عزیمت کو مذکورہ چار چیزوں میں منحصر کرنا باطل ہے کیونکہ اس حصر سے حرام، مکروہ اور مباح خارج ہو جاتے ہیں حالانکہ یہ تینوں عزیمت میں داخل ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حرام، فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس طور پر کہ حرام کا ترک کرنا اگر دلیل قطعی سے ثابت ہو تو وہ ترک فرض ہوگا جیسا کہ شرب خمر کو ترک کرنا اور اگر دلیل ظنی سے ثابت ہو تو وہ ترک واجب ہوگا جیسا کہ تعفر کیساتھ سیلے کو ترک کرنا واجب ہے بہرحال حرام ترک کے اعتبار سے فرض میں داخل ہے یا واجب میں داخل ہے اس صورت میں فرض سے مراد عام ہوگا خواہ اس کو کرنا فرض ہو خواہ اس کا ترک کرنا فرض ہو اور رہا مکروہ تو اس کی دو قسمیں ہیں مکروہ تحریمی اور مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی تو واجب میں داخل ہے اسلئے کہ مکروہ تحریمی کا ترک کرنا واجب ہے جیسا کہ گوہ کا کھانا مکروہ تحریمی ہے اس صورت میں واجب سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا واجب ہو خواہ اس کا ترک کرنا واجب ہو اور رہا مکروہ تنزیہی، سنت میں داخل ہوگا اسلئے کہ مکروہ تنزیہی کو ترک کرنا بھی سنت ہے اس صورت میں سنت سے مراد بھی عام ہوگا یعنی خواہ اس کا کرنا سنت ہو خواہ اس کا ترک کرنا سنت ہو۔ مباح کے بارے میں بعض حضرات نے فرمایا ہے کہ وہ نفل میں داخل ہے کیونکہ تقسیم مذکور کے مطابق نفل وہ ہے جس کا منکر کافر نہ ہو اور اس کا تارک نہ معاقب ہو اور نہ مستحق ملامت ہو نفل کی یہ تعریف چونکہ مباح پر بھی صادق آتی ہے اسلئے مباح نفل میں داخل ہوگا۔ بہرحال جب حرام، فرض یا واجب میں داخل ہے اور مکروہ تحریمی واجب میں اور مکروہ تنزیہی سنت میں داخل ہے اور مباح نفل میں داخل ہے تو عزیمت کو مذکورہ چار قسموں میں منحصر کرنا باطل نہ ہوگا۔

شارح نور الانوار ملا جیون نے مباح کو نفل میں داخل نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم نے تفصیل کے شروع میں مشروع کی جو تعریف بیان کی ہے وہ تعریف مباح پر صادق نہیں آتی لہٰذا مباح مشروع کے قبیل سے نہ ہوگا اور جب مباح، مشروع کے قبیل سے نہیں ہے تو مشروع کی قسم عزیمت کے قبیل سے بھی نہ ہوگا اور جب مباح عزیمت کے قبیل سے نہیں ہے تو مباح اگر عزیمت کے اقسام اربعہ سے خارج ہوگیا تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ مذکورہ چار قسموں میں سے پہلی قسم فرض ہے۔ فرض وہ حکم ہے جس میں زیادتی اور کمی کا احتمال نہ ہو اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہو جس میں کسی طرح کا کوئی شک و شبہ نہ ہو مثلاً نماز میں رکعتوں کی تعداد اور روزوں کی تعداد اور ارکان کی کیفیات یہ سب چیزیں اس طور پر متعین ہیں کہ ان میں نہ زیادتی کا احتمال ہے اور نہ کمی کا اور ایسی دلیل قطعی سے ثابت ہیں جس میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

علامہ ابن العابدین نے فرمایا ہے کہ دلائل سمعیہ چار ہیں (۱) قطعی الثبوت، قطعی الدلالت جیسے نصوص قرآن یعنی مفسر و محکم اور وہ سنت متواترہ جس کا مفہوم قطعی ہو (۲) قطعی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے آیات مؤولہ (۳) ظنی الثبوت قطعی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم قطعی ہو (۴) ظنی الثبوت، ظنی الدلالت جیسے اخبار احاد جن کا مفہوم ظنی ہو۔ پس اول سے فرض اور حرام ثابت ہوتے ہیں اور ثانی اور ثالث سے واجب اور مکروہ تحریمی ثابت ہوتا ہے اور رابع سے سنت اور مستحب ثابت ہوتی ہے۔

ولا یقال انہ یتناول بعض المباحات الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ مذکورہ تعریف کی بنا پر فرض ایسے بعض مباحات اور نوافل کو بھی شامل ہوتا ہے جن کا ثبوت اسی قسم کی دلیل سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ فرض کی تعریف میں لزوم سے مراد وہ حکم مشروط ہے جو ان بعض مباحات اور نوافل کو شامل نہیں ہے فاضل مصنف نے فرض کی مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا جیسے ایمان اور ارکان اربعہ یعنی نماز، زکوۃ، روزہ اور حج۔

وَحُكْمُهُ اللُّزُومُ عِلْمًا وَتَصْدِيقًا بِالْقَلْبِ (قِيلَ هُمَا مُتَرَادِفَانِ وَالْأَصَحُّ أَنَّ التَّصْدِيقَ مَا يُعْتَقَدُ فِيهِ بِالِاخْتِيَارِ فَهُوَ أَخَصُّ مِنَ الْعِلْمِ الْقَطْعِيِّ إِذْ قَدْ يَحْصُلُ بِلَا اخْتِيَارٍ وَلَا تَصْدِيقَ بِهِ كَمَا كَانَ لِلْكُفَّارِ الَّذِينَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ) وَعَمَلًا بِالْبَدَنِ (فِي الْعِبَادَاتِ أَدَاؤُهَا بِالْبَدَنِ وَفِي الْمَالِيَّةِ إِعْطَاؤُهَا أَوْ نِيَابَةُ وَكِيلٍ فِيهَا) حَتَّى يَكْفُرَ جَاحِدُهُ (أَيْ يُنْسَبُ إِلَى الْكُفْرِ مُنْكِرُهُ تَفْرِيعٌ عَلَى الْعِلْمِ وَالتَّصْدِيقِ) وَيَفْسُقَ تَارِكُهُ بِلَا عُذْرٍ (تَفْرِيعٌ عَلَى الْعَمَلِ بِالْبَدَنِ وَاحْتِرَازٌ عَنِ التَّرْكِ بِعُذْرِ الْإِكْرَاهِ أَوْ بِعُذْرِ الرُّخْصَةِ بِالسَّفَرِ)

ترجمہ: اور فرض کا حکم دل سے یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے کہا گیا کہ یہ دونوں مترادف ہیں اور اصح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار تصدیق سے اعتبار کیا جاتا ہے اور یہ علم قطعی سے اخص ہے اسلئے کہ علم قطعی کبھی بلا اختیار حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ ان کفار کیلئے محمد رسول اللہ کو اس طرح پہچانتے ہیں جس طرح اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں۔ اور جوارح سے عمل کرنا لازم ہے پس عبادت بدنیہ میں بدن سے ادا کرنا لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو عطا کرنا یا اس کیلئے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یعنی اس کے منکر کو کفر کی طرف منسوب کیا جائے گا یہ تفریع علم و تصدیق کی بنا پر ہے اور اس کے بلا عذر تارک کو فاسق کہا جائے گا یہ تفریع عمل بالبدن کی بنا پر ہے اس کے ذریعہ اس ترک سے احتراز ہے جو اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیونکہ اس وقت

اس کو فاسق نہیں کہا جائے گا۔

تشریح:۔ مصنف نے فرمایا کہ فرض کا حکم یہ ہے کہ دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد ہو۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ علم اور تصدیق دونوں مترادف ہیں "علماً" کے بعد "تصدیقاً" کا لفظ عطف تفسیر ہوگا لیکن صحیح یہ ہے کہ تصدیق وہ ہے جس میں اختیار تصدیق سے اعتقاد ہو اور یہ چیز علم قطعی سے خاص ہے کیونکہ علم قطعی بلا اختیار بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی ہے جیسا کہ کفار اہل کتاب کو علم قطعی حاصل تھا لیکن تصدیق حاصل نہ تھی ارشاد باری ہے "الذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم" یعنی جن کو ہم نے کتاب دی ہے وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح پہچانتے ہیں جس طرح وہ اپنے بیٹوں کو پہچانتے ہیں بہرحال فرض کا حکم دل سے اس کے حق ہونے کا یقین اور اعتقاد کا لازم ہونا ہے اور جوارح سے اس پر عمل کرنا لازم ہے چنانچہ عبادت بدنیہ میں اعضاء بدن سے ادائے عبادت لازم ہے اور عبادت مالیہ میں بذات خود مال کو دینا یا اس کے قائم مقام کرنا لازم ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہوگا یہ علم و تصدیق کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر اس کے ترک کرنے والے کو فاسق کہا جائے گا یہ عمل بالبدن کی بنا پر تفریع ہے اور بلا عذر کی قید کے ذریعہ اس ترک سے احتراز کیا گیا ہے جو ترک اکراہ یا رخصت کے عذر سے ہو کیونکہ اس ترک کی وجہ سے تارک کو فاسق نہیں کہا جاتا ہے۔

وَالثَّانِيْ وَاجِبٌ وَهُوَ مَا ثَبَتَ بِدَلِيْلٍ فِيْهِ شُبْهَةٌ كَالْعَامِّ الْمَخْصُوْصِ مِنْهُ الْبَعْضُ وَالْمُؤَوَّلِ وَخَبَرِ الْوَاحِدِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ وَالْأُضْحِيَةِ فَإِنَّهُمَا ثَبَتَا بِخَبَرِ الْوَاحِدِ الَّذِيْ فِيْهِ شُبْهَةٌ فَيَكُوْنَانِ وَاجِبَيْنِ وَحُكْمُهُ اللُّزُوْمُ عَمَلًا لَا عِلْمًا عَلَى الْيَقِيْنِ فَهُوَ مِثْلُ الْفَرْضِ فِي الْعَمَلِ دُوْنَ الْعِلْمِ حَتّٰى لَا يُكَفَّرَ جَاحِدُهُ لِعَدَمِ الْعِلْمِ وَيُفَسَّقُ تَارِكُهُ إِذَا اسْتَخَفَّ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِأَنْ لَا يَرَى الْعَمَلَ بِهَا وَاجِبًا لِأَنَّ التَّهَاوُنَ بِهَا فَإِنَّ التَّهَاوُنَ بِالشَّرِيْعَةِ كُفْرٌ وَإِنَّمَا خَصَّ أَخْبَارَ الْآحَادِ بِالذِّكْرِ لِأَنَّهَا الْغَالِبُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِأَخْبَارِ الْآحَادِ فَأَمَّا إِذَا تَرَكَ الْعَمَلَ بِأَخْبَارِ الْآحَادِ بِطَرِيْقِ التَّأْوِيْلِ بِأَنْ يَقُوْلَ هٰذَا الْخَبَرُ ضَعِيْفٌ أَوْ غَرِيْبٌ أَوْ مُخَالِفٌ لِلْكِتَابِ فَلَا يُفَسَّقُ فِيْهِ لِأَنَّ هٰذَا لَيْسَ بِالْهَوٰى وَالتَّشَهِّيْ بَلْ مِمَّا أَمَرَ بِهِ الْعُلَمَاءُ لِأَجْلِ الدِّيْنِ وَالطَّاعَةِ۔

ترجمہ:۔ دوسری قسم واجب ہے یہ وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس میں شبہ ہو جیسے عام مخصوص البعض، مؤول اور خبر واحد مثلاً صدقۃ الفطر اور قربانی کیونکہ یہ دونوں اس خبر واحد سے ثابت

جیسے وہ چیز جس میں شبہ ہے چنانچہ یہ دونوں واجب ہوں گے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا لازم ہے لیکن یقینی طور پر اعتقاد کرنا لازم نہیں ہے چنانچہ واجب عمل میں فرض کی طرح ہے نہ کہ علم میں۔ حتیٰ کہ عدم علم یقینی کی وجہ سے اس کا منکر کافر نہ ہوگا اور اس کا تارک فاسق ہوگا جب کہ وہ اخبار آحاد کا استخفاف کرے یعنی مروی اخبار آحاد پر عمل کو واجب نہ سمجھے نیز ان کی اہانت کرے کیونکہ شریعت کی تحقیر کفر ہے اور خاص طور پر اخبار آحاد کو ذکر کیا گیا غلبہ اور کثرت کا اعتبار کرتے ہوئے اس لئے کہ واجب بعد اخبار آحاد کے ثابت نہیں ہوتا ہے بہرحال اگر وہ تاویل کرتا ہو تو وہ فاسق نہیں کہا جائے گا یعنی اگر اخبار آحاد پر ترک عمل تاویل کے طور پر ہو مثلاً یہ کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے۔ کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں فاسق نہیں ہوگا کیونکہ یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ یہ اس نظر و احتیاط کے قبیل سے ہے جو علماء کو دقت نظر اور زہانت کے سبب ورثہ میں ملا ہے۔

تشریح:۔ عزیمت کی مذکورہ چار قسموں میں سے دوسری قسم واجب ہے۔ واجب وہ حکم شرعی ہے جو ایسی دلیل سے ثابت ہوا ہو جس دلیل کے ثبوت میں شبہ ہو مثلاً عام مخصوص البعض، مجمل، خبر واحد ایسی دلیلیں ہیں جن کے ثبوت میں شبہ ہوتا ہے اور واجب کی مثال صدقۃ الفطر اور قربانی کرنا ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی دلیل سے ثابت ہیں جس میں شبہ ہے اور جب ایسا ہے تو یہ دونوں واجب ہوں گے۔ مصنف نے فرمایا کہ واجب کا حکم یہ ہے کہ اس پر عمل کرنا تو لازم ہوتا ہے لیکن یقینی اعتقاد کرنا لازم نہیں ہوتا ہے حاصل یہ ہے کہ واجب عمل میں فرض کے مانند ہوتا ہے لیکن یقینی اعتقاد میں فرض کے مانند نہیں ہوتا ہے اسی عدم علم اور یقین کی وجہ سے واجب کے منکر کی تکفیر نہیں کی جائے گی ہاں اگر کوئی شخص اخبار آحاد کا استخفاف کرکے یعنی ان پر عمل کو واجب نہ سمجھ کر عمل کو ترک کر دے تو اس صورت میں یہ شخص فاسق قرار دیا جائے گا اور اگر کوئی شخص اخبار آحاد کی اہانت کرے اور ان پر عمل کو ترک کر دے تو یہ شخص کافر ہوگا کیونکہ شریعت کی اہانت کفر ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ متن میں خاص طور پر اخبار آحاد کا ذکر محض اس لئے ہے کہ عام طور پر واجب کا ثبوت اخبار آحاد سے ہوتا ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اخبار آحاد کے علاوہ سے واجب کا ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ مصنف نے کہا کہ واجب کا تارک فاسق اس وقت ہوگا جب کہ اخبار آحاد پر عمل کو کسی تاویل کی بنا پر ترک نہ کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی تاویل کی بنا پر عمل کو ترک کیا گیا مثلاً یوں کہا گیا کہ یہ خبر ضعیف ہے یا غریب ہے یا کتاب اللہ کے مخالف ہے تو اس صورت میں ترک عمل کرنے والا فاسق نہ ہوگا کیونکہ اس کی یہ تاویل خواہشات نفسانی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس دقت نظر اور زہانت کی وجہ سے ہے جو علماء کو ورثہ میں ملا ہے۔

والسنّة وهي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها
من غير افتراض ولا وجوب فاحترز بقوله ان يطالب عن النفل وبقوله من
غير افتراض ولا وجوب عن الفرض والواجب وكان ينبغي ان يذكر هذه
القيودات في التعريف الا انه اكتفى عنها بالحكم ولكن قالوا ان هذا التعريف
والحكم لا يصدقان الا على سنة الهدى والتقسيم الآتي انما هو لمطلق
السنة الا ان السنة تقع على طريقة النبي ع وغيره يعني الصحابة رض
فيقال سنة ابي بكر وعمر وسنة الخلفاء الراشدين رض وقال الشافعي
مطلقها طريقة النبي ع يعني اذا يطلق لفظ السنة بلا قرينة لا يطلق على
طريقة الصحابة كما روي ان سعيد بن المسيب قال ما دون الثلث من
الدية يتنصف وهو السنة اي اراد بها سنة النبي ع وهي ان الدية اذا لم
تبلغ الثلث فالرجل والانثى فيه سواء واذا بلغ الثلث فما فوقه يؤخذ
بنصف ما يوجب بالرجل واذا اريدت سنة غير النبي ع يقال عليه
سنة الشيخين رض اي سنة ابي بكر رض وعمر رض وهي نوعان اي مطلق السنة
لا التي مضى تعريفها وحكمها على نوعين الاول سنة الهدى وتاركها
يستوجب اساءة اي جزاء اساءة كاللوم والعتاب او المعنى جزاء الاساءة
اساءة كما في قوله تعالى جزاء سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة
فان هؤلاء كلها من جملة شعائر الدين واعلام الاسلام ولهذا قالوا
اذا اصر اهل مصر على تركها يقاتلون بالسلاح من جانب الامام وقد
ورد في كل منها آثار لا تحصى والثاني الزوائد وتاركها لا يستوجب
اساءة كسير النبي ع في لباسه وقيامه وقعوده فان هؤلاء كلها لا تصدر
منه ع على وجه العبادة وقصد القربة بل على سبيل العادة فانه ع كان
يلبس جبة حمراء وخضراء وبيضاء طويل الكمين وكان يلبس عمامة
سوداء وبيضاء وكان مقدارها سبعة اذرع او اثني عشر ذراعا او
اقل او اكثر وكان يقعد محتبيا تارة ومتربعا للاكل وعلى هيئة التشهد
اكثر فهذه كلها من سنن الزوائد يثاب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وهو في
معنى المستحب وكان المستحب ما احبه العلماء وهذا ما اعتاد به النبي ع۔

ترجمہ: تیسری قسم سنت ہے اور سنت وہ طریقہ ہے جو دین میں رائج ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ
اس سے بغیر فرض (واجب؟) کے ذریعہ وجوب کے اس کے قائم کرنے کا مطالبہ کیا جائے۔ مصنف کے قول "فی الدین"
سے طب کی قسم کے ذریعہ نقل سے احتراز کیا گیا ہے اور اس کے قول "من غیر افتراض ولا وجوب" کے
ذریعہ فرض اور واجب سے احتراز کیا گیا ہے اتنا خود کو تعریف میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ مگر یہ کہ حکم پر
اکتفا کیا ہے لیکن علماء نے کہا کہ یہ تعریف اور حکم دونوں صادق نہیں آتے مگر سنت ہدیٰ پر اور
آئندہ آنے والی تقسیم مطلق سنت کی ہے مگر یہ کہ سنت نبی اور غیر نبی جیسی خلفاء کے طریق پر واقع ہوتی
ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے سنت ابی بکر و عمر اور سنت خلفاء راشدین اور امام شافعیؒ نے کہا کہ مطلق سنت
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کا نام ہے یعنی جب بغیر قرینہ کے لفظ سنت بولا جاتا ہے تو حضور
کے طریقہ پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ روایت کیا گیا ہے کہ سعید بن مسیب نے کہا کہ تہائی دیت
سے کم کی تنصیف نہیں ہوتی ہے اور یہی سنت ہے اس سے سنت نبی کی مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ
دیت جب تہائی کو نہ پہنچے تو مرد اور عورت اس میں برابر ہیں اور جب تہائی یا اس کو پہنچ جائے
تو عورت کیلئے اس کا نصف ہو جائے گا جو مرد کیلئے لیا جاتا ہے اور جب غیر نبی کی سنت مراد ہو تو کہا جاتا
ہے جیسا کہ سنت عمرین یا سنت ابی بکر اور سنت کی دو قسمیں ہیں یعنی مطلق سنت کی ... سنت
ہدیٰ جس کی تعریف اور اس کا حکم گزر گیا یہی قسم سنت ہدیٰ ہے اور اس کا تارک اسائت کا
مستحق ہوگا یعنی اسائت کی سزا کا مستحق ہوگا جیسے ملامت اور عتاب یا جزاء اسائت کو اسائت نام رکھ
دیا گیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے "جزاء سیئۃ سیئۃ مثلھا" جیسے جماعت، اذان اور اقامت یہ سب
چیزیں شعائر دین اور خصائص اسلام میں سے ہیں اسی وجہ سے علماء نے کہا کہ جب کسی شہر کے باشندے
ان کے ترک پر اصرار کریں تو امام کی جانب سے ان سے جنگ کیا جائے گا۔ مذکورہ بالا میں سے
ہر ایک کے باب میں بے شمار احادیث وارد ہیں دوسری قسم سنن زوائد ہیں اور اس کا تارک سزا کا مستحق
نہیں ہوتا ہے مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ اخلاق و عادات جو لباس، قعود اور قیام کی حالتوں میں
صادر ہوتے ہیں کیونکہ یہ ساری چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ
عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سرخ جبہ زیب تن فرماتے تھے کبھی
سبز اور کبھی سفید۔ اور دونوں آستینیں لمبی ہوتی تھیں۔ اور آپ کبھی سیاہ عمامہ باندھتے کبھی سفید اور
اس کی مقدار بعض اوقات سات ہاتھ ہوتی یا بارہ ہاتھ ... اور آپ ... بنا کر بیٹھتے اور کبھی دو زانو ہو کر ... تشہد
کی ہیئت پر زیادہ تر بیٹھتے۔ یہ ساری چیزیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں۔ اور ان کے کرنے پر انسان
کو ثواب دیا جائے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ مستحب کے معنی میں ہے مگر یہ کہ مستحب وہ ہے جس کو
علماء دین نے پسند کیا ہو اور یہ وہ چیز ہے جس کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

مذہب واقع روایا ہیں جس کا جی چاہے حدیث کی کتابوں میں دیکھ لے اور سنن زوائد وہ ہیں جن کا تارک سزاوار اساءت کا مستحق نہ ہو مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال و عادات جو آپ سے لباس اور قعود و قیام کی حالتوں میں صادر ہوئے ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں آپ سے عبادت اور قربت کے طور پر صادر نہیں ہوئی ہیں بلکہ عادت کے طور پر صادر ہوئی ہیں چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جبہ زیب تن فرماتے تھے تو وہ کبھی سوتی دھاریوں والا ہوتا کبھی بالکل سبز اور کبھی بالکل سفید کبھی آپ کا عمامہ دُم دار جس کی دمیں لٹکی ہوئی تھیں اور بسا اوقات سر مبارک پر عمامہ باندھتے تو عمامہ کبھی سیاہ ہوتا کبھی سرخ دھاریوں والا ہوتا نیز اس کی لمبائی کبھی سات ہاتھ ہوتی کبھی بارہ ہاتھ کی اور کبھی اس سے کم، بیٹھنا اس طرح کبھی آپ احتباء کر کے بیٹھتے یعنی سرین کے بل پنڈلیوں کو کھڑا کر کے اور پیٹ اور پنڈلیوں کو کپڑے سے لپیٹ کر قعود فرماتے اور کبھی عذر کی بنا پر چار زانو ہو کر بیٹھتے لیکن اکثر تشہد کی ہیئت پر قعود فرماتے تھے۔ غرض یہ ساری باتیں سنن زوائد کے قبیل سے ہیں ان کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر کوئی سزا نہ ہوگی۔ مستحب کے معنی بھی یہی ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مستحب وہ ہے جس کو علمائے دین نے پسند فرمایا ہو اور سنن زوائد وہ ہیں جن کے نبی علیہ السلام عادی تھے۔

(فوائد) ماتن علیہ الرحمہ نے پہلی قسم کیلئے مفرد کا لفظ سنت ذکر کیا ہے اور دوسری قسم کیلئے سنن زوائد جمع کا صیغہ ذکر کیا ہے اس سے سنت ہدی کی قلت اور سنن زوائد کی کثرت کو بیان کرنا مقصود ہے۔

وَالرَّابِعُ النَّفْلُ وَهُوَ مَا يُثَابُ الْمَرْءُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَيُعْرَفُ بِتَحْلِيَتِهِ وَاتِّبَاعِهِ بِالسَّلْبِ وَفِي ذِكْرِ نَفْيِ الْعِقَابِ دُوْنَ اللَّوْمِ وَالْعِتَابِ تَنْبِيْهٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَدْرِي حَالَ اللَّوْمِ وَالْعِتَابِ فِي الزَّائِدِ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ لِلْمُسَافِرِ نَعَمْ يَصْدُقُ عَلَى هٰذَا النَّفْلِ أَنَّهُ يُثَابُ عَلَى فِعْلِهِ وَلَا يُعَاقَبُ عَلَى تَرْكِهِ وَلٰكِنْ يُخَالِفُ مَا ذَكَرَ الْفُقَهَاءُ أَنَّهُ لَوْ صَلَّى أَرْبَعًا وَقَعَدَ عَلَى الرَّكْعَتَيْنِ ثُمَّ قَرَأَ وَأَسَاءَ لِأَنَّ هٰذِهِ الْإِسَاءَةَ لَيْسَتْ بِاعْتِبَارِ نَفْسِ الرَّكْعَتَيْنِ بَلْ بِتَأْخِيْرِ السَّلَامِ وَاخْتِلَاطِ النَّفْلِ بِالْفَرْضِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَمَّا شُرِعَ النَّفْلُ عَلَى هٰذَا الْوَصْفِ وَجَبَ أَنْ يَبْقٰى كَذٰلِكَ يَعْنِي أَنَّهُ لَا يَلْزَمُ فِي حَالِ الْبَقَاءِ كَمَا لَمْ يَلْزَمْ قَبْلَ الْاِبْتِدَاءِ فَإِنْ شَرَعَ فِي النَّفْلِ وَأَفْسَدَهُ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ عِنْدَهُ سَوَاءٌ كَانَ صَوْمًا أَوْ صَلٰوةً قُلْنَا إِنَّ مَا أَدَّاهُ وَجَبَتْ صِيَانَتُهُ وَلَا سَبِيْلَ إِلَيْهَا إِلَّا بِالْزَامِ الْبَاقِيْ لِأَنَّ الصَّلٰوةَ وَالصَّوْمَ مِمَّا لَا يَقْبَلُ التَّجَزِّيَ لَا...

كان فائتا بلا دليل فلهذا أي لكونه مشروعا فإن أدى بعض الصلوة أو الصوم يجب عليه أن
يتمه بالإجماع لأن إبطال العمل حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم وإن
أفسده يجب أن يقضيه فلكون فيه صيانة لا لكونه ليس فيه إبطال للعمل
بل امتنع عنه لأنا نقول إن الأجزاء المؤداة لما كان لها عرضة أن تصير
عبادة بعد الإتمام ولم يصح فلا تبطلها وهو كالنذر صار لله تسمية لا
أي النذر مفضي على النذر لأن النذر صار لله تعالى من حيث الأمر لا
من حيث الفعل بأن قال لله علي أن أصلي ركعتين فلو وجب الصيانة ابتداء
الفعل أي فلو وجب الصيانة هذا الأمر ابتداء الفعل بإتمامه وبينهم
بأن وجب لتعظيم ذكر اسم الله تعالى ابتداء الفعل في امتثال الأمر في
فلأن يجب بقاءه ابتداء الفعل بقاءه أولى بالاهتمام والالتزام لأن
البقاء أسهل من الابتداء في النذر والفعل أولى من التسمية في الاهتمام

ترجمہ:- اور چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم شرعی ہے جس کے کرنے پر انسان کو ثواب دیا جائیگا
اور اس کو ترک کرنے پر عذاب نہ ہوگا۔ مصنف نے سلف کا اتباع کرتے ہوئے نفل کی تعریف اس کے حکم
سے کی ہے اور ذم اور عتاب کو چھوڑ کر عقاب کی نفی کے ذکر میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ ذم اور عتاب کا
بالکل معدوم نہیں ہے اس معنی کے اعتبار سے مسافر کیلئے دو رکعتوں سے زائد نفل ہے یعنی اس کے کرنے
پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ ہوگا اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اس کے مخالف ہے جو اظہار
نے ذکر کیا ہے کہ اگر مسافر نے چار رکعت پڑھیں اور دو رکعت پر بیٹھ گیا تو اس کا فرض پورا ہو جائیگا
اور وہ گنہگار ہوگا اسلئے کہ یہ گنہگار ہونا دو رکعتوں کے پڑھنے کے سبب سے نہیں ہے بلکہ سلام کی تاخیر
کی وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کردینے کی وجہ سے ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ
نفل کو جب اس صفت پر شروع کیا جائے تو واجب ہے کہ وہ اخیر تک ایسا ہی باقی رہے یعنی نفل بقاء
کی حالت میں لازم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا۔ پس اگر کسی شخص نے نفل
شروع کر دیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے فاسد کر دیا تو اس کی قضا لازم نہ ہوگی
خواہ یہ نفل روزہ ہو یا نماز ہو اور ہم کہیں گے کہ اس نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے اور
اس کی حفاظت ممکن نہیں ہے مگر یہ کہ باقی کو لازم کر دیا جائے اسلئے کہ نماز اور روزہ اس قبیل سے ہے جس کا حکم مفید
نہیں ہوگا مگر جب تک وہ تمام ہو اس کے منعقد ہونے کی وجہ سے یا ایک دن کا روزہ ہونے کی وجہ سے
پس اگر اس نے نماز یا روزے کے ایک حصہ کو ادا کیا تو اس پر اس کا پورا کرنا واجب ہے ورنہ پہلا

کو باطل کردینا لازم آئے گا۔ اور یہ حرام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کئے ہوئے کام ضائع نہ کرو
اور اگر کسی نے اس کو فاسد کردیا تو اس کی قضا کرنا واجب ہے تاکہ اس صورت میں اس کے عمل کی حفاظت ہوسکے لہٰذا
یہ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ اس میں عمل کا باطل کرنا نہیں ہے بلکہ اس سے رکنا ہے کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ
وہ جزو جو ادا کئے جاچکے ہیں جب کہ وہ اسی کیلئے ایک ایسی قربت بن گئے ہیں جو تمام ہونے کے بعد عبادت
ہوجائے لیکن اس کے باوجود اس نے اس کو پورا نہیں کیا تو گویا اس نے ان کو ضائع کردیا اور یہ نذر
کی طرح ہے جو محض ذکر کرنے سے اللہ کیلئے ہوگئی نہ کہ فعل سے یعنی شروع فی النفل کا مسئلہ مسئلہ نذر
پر قیاس کیا گیا ہے کیونکہ نذر اللہ کیلئے ذکر قولی سے ہوگئی ہے نہ کہ فعل سے بایں طور کہ قائل نے کہا مجھ
پر لازم ہے کہ میں اللہ کیلئے دو رکعت پڑھوں پھر اس کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا
یعنی پھر ہمارے اور تمہارے درمیان اتفاق ہے اس ذکر کی حفاظت کیلئے فعل کا شروع کرنا واجب ہوا
پس جب اللہ تعالیٰ کے اسم پاک کی تعظیم کرنے کیلئے نذر میں فعل کو شروع کرنا واجب ہوا تو ابتداء فعل
کی حفاظت کیلئے اہتمام اور دوام کے لحاظ سے اس کی بقاء کا واجب ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا اسلئے کہ دوام
آسانی میں سہل تر ہے اور اہتمام میں فعل ذکر سے اولیٰ ہے۔

تشریح:۔ عزیمت کی چوتھی قسم نفل ہے اور نفل وہ حکم مشروع ہے جس کے کرنے پر آدمی کو ثواب ملتا
ہے اور نہ کرنے پر عذاب نہیں ہوتا ہے شارح کہتے ہیں کہ فاضل مصنف نے نفل کی تعریف اس کے حکم سے
کی ہے یعنی نفل کا جو حکم تھا اسی کو نفل کی تعریف میں پیش کردیا ہے اور مصنف نے ایسا اسلاف کی اتباع
میں کیا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ متن میں ترک نفل پر عتاب کی نفی کی گئی ہے اور ذم اور عتاب کی نفی
نہیں کی گئی ہے اس سے اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ ذم اور عتاب کی حالت معلوم نہیں ہے یعنی
یہ معلوم نہیں کہ ترک نفل پر ذم اور عتاب ہوگا یا نہیں پس تھا اس کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ان کی نفی
نہیں کی گئی اور صرف عقاب کی نفی کردی گئی۔

مصنفؒ نے فرمایا کہ نفل کی مذکورہ تعریف اگرچہ اس کے کرنے پر ثواب ملے گا اور نہ کرنے پر عذاب نہ
ہوگا ہی کی وجہ سے مسافر کا رباعی نماز میں دو رکعت کے بجائے چار رکعت پڑھنے کی صورت میں بعد والی دو رکعت
نفل شمار ہوں گی یعنی اگر مسافر نے بجائے دو رکعت کے چار رکعت ادا کیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق
دو رکعت نفل ہوں گی۔ اب اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دو رکعت سے زائد کو نفل کہنا تمہاری ان
تمام تصریحات کے خلاف ہے جن میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعت نماز پڑھے اور دو رکعت
پر قعود کرے تو اس کا فرض ادا ہوجائے گا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ گنہگار ہونا اس بات کی علامت ہے کہ
یہ دو رکعت نفل نہیں ہیں اگر یہ دو رکعت نفل ہوتیں تو یہ مسافر گنہگار نہ ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ
اس مسافر کا گنہگار ہونا ان دو رکعتوں کے پڑھنے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ سلام کرنے میں تاخیر ہوئی

ہے اس کا خبری وجہ سے ہے اور نفل کو فرض کیساتھ خلط ملط کردینے کی وجہ سے ہے۔

"وقال الشافعی لما شرع فیہ" مصنفؒ نے ایک اختلاف کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اختلاف یہ ہے کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوتا ہے یا نہیں۔ اس بارے میں حضرت امام شافعیؒ نے فرمایا کہ نفل جس صفت کیساتھ شروع کیا جاتا ہے آخر تک اسی صفت پر باقی رہتا ہے یعنی نفل جس طرح شروع کرنے سے پہلے لازم نہیں تھا اسی طرح شروع کرنے کے بعد حالت بقاء میں بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ بقاء شئی ابتداء کے مخالف نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر کسی نے نفل کو شروع کردیا تو اس پر اس کا پورا کرنا لازم نہ ہوگا اور اگر شروع کرنے کے بعد باطل کردیا فاسد کردیا تو اس پر اس کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ یہ نفل خواہ روزہ ہو خواہ نماز ہو۔

حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا کہ نفل شروع کرنے کے بعد لازم ہوجاتا ہے یعنی شروع کرنے سے پہلے نفل اگرچہ غیر لازم ہوتا ہے لیکن شروع کرنے کے بعد لازم ہوجاتا ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ نفل ادا کرنے والے نے نفل کو جو حصہ ادا کیا ہے اس کی حفاظت واجب ہے تاکہ ابطال عمل لازم نہ آئے اور اس کی حفاظت کی راہ یہی ہے کہ نفل کا جو حصہ باقی رہ گیا ہے اس کو لازم قرار دیا جائے۔ کیونکہ نماز اور روزہ ایسی عبادتیں ہیں جو اس وقت تک مفید حکم نہیں ہوسکتی ہیں جب تک کہ وہ تام نہ ہوجائے یعنی اگر نماز ہے تو وہ شفعہ یعنی تام ہوجائے اور اگر روزہ ہے تو پورے ایک دن کا ہوجائے پس اگر کسی نے روزے یا نماز کا ایک حصہ ادا کرلیا تو اس پر باقی کا ادا کرنا بھی واجب ہوگا ورنہ تو عمل کو باطل کرنا لازم آئے گا حالانکہ باری تعالیٰ کے قول " ولا تبطلوا اعمالکم " کی وجہ سے عمل کو باطل کرنا حرام ہے اور اگر شروع کرنے کے بعد نفل کو فاسد کردیا تو اس کی حفاظت کے پیش نظر اس کی قضاء کرنا واجب ہوگا۔

"ولا ابطال لیس فیہ" سے ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں ابطال عمل لازم نہیں آتا ہے بلکہ امتناع عن العمل یعنی عمل سے رک جانا لازم آتا ہے۔ اور حرام ابطال عمل ہے نہ کہ امتناع عن العمل۔ لہٰذا نفل کو شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے میں کوئی حرج نہ ہونا چاہئے اور اس کی قضاء واجب نہ ہونی چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نفل کے جو اجزاء ادا کئے جاچکے ہیں وہ اس کیلئے ایک ایسی قوت بن گئے ہیں جو تام ہوجانے کے بعد عبادت ہوجائے لیکن اس کے باوجود اس نے ان اجزاء کو پورا نہیں کیا تو یہ ایسا ہوگیا گویا سرے سے ان کو ضائع کردیا ہے اور جب ایسا ہے تو نفل شروع کرنے کے بعد فاسد کرنے سے اس کا ابطال لازم آئے گا اور ابطال حرام ہے لہٰذا اس کی حفاظت کیلئے اور اس کو باطل کرنے سے محفوظ رکھنے کیلئے بقیہ حصہ کا پورا کرنا لازم ہوگا اور فاسد کرنے کی صورت میں اس کی قضاء واجب ہوگی۔

احناف کی طرف سے شروع فی النفل کو نذر پر قیاس کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اللہ کیلئے نذر کی مثلاً یوں کہا "للہ علیّ ان اصلی رکعتین" یعنی اللہ کے واسطے دو رکعت پڑھنا لازم ہے تو یہاں اگرچہ نفل ہو

پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے اور اس کی تقسیم اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق کیا جا سکے۔ چنانچہ فرمایا اور رخصت کی چار قسمیں ہیں دو قسمیں از قسم حقیقت ہیں ان میں سے ایک زیادہ قوی ہے دوسرے سے اور دو قسمیں از قسم مجاز ہیں ان میں سے ایک زیادہ کامل ہے دوسرے سے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت معمول ہو کر باقی رہتی ہے پس جب عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر ثابت ہوگی۔ پس پہلی دو قسموں میں چونکہ عزیمت عزیمت میں معمول ہو کر موجود رہتی ہے تو اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر ثابت ہوگی پھر ان میں سے قسم اول میں چونکہ عزیمت تمام وجوہ سے موجود ہے تو رخصت بھی تمام وجوہ سے حقیقت ہوگی۔ برخلاف قسم ثانی کے اسلئے کہ عزیمت اس میں من وجہ موجود ہے اور من وجہ موجود نہیں ہے لہذا رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد والی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہوگئی اور موجود نہیں ہے اس لئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی۔ یعنی رخصت کا اطلاق ان دونوں پر مجازاً ہوگا کیونکہ یہ رخصت عزیمت کے مرتبہ میں اس کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں عزیمت چونکہ بالکلیہ سے غائب ہے اور کسی مادہ میں موجود نہیں ہے اسلئے رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ برخلاف دوسری قسم کے کیونکہ جب عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے تو رخصت بھی اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ متن کی عبارت "و رخصۃ" میں رخصت کا عطف عزیمت پر ہے اور رخصت وہ حکم مشروع ہے جس میں مشکل امر کو عذر کی وجہ سے آسان کیا گیا ہو۔ شارح نے فرمایا کہ ماتن نے رخصت کی تعریف کئے بغیر اس کی تقسیم شروع کر دی ہے حالانکہ پہلے کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے اور پھر اس کی تقسیم کی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مشترک کی دو قسمیں ہیں (۱) اشتراک لفظی (۲) اشتراک معنوی۔ اشتراک لفظی تو یہ ہے کہ ایک لفظ متعدد معانی کیلئے وضع کیا گیا ہو اور ہر معنی کیلئے وضع بھی الگ الگ ہو جیسے لفظ عین، کہ آنکھ، سونا، پانی کا چشمہ، اور بہت سے معانی کیلئے موضوع ہے اور اشتراک معنوی یہ ہے کہ لفظ ایسے معنی واحد کلی کیلئے موضوع ہو جس کے بہت سے افراد ہوں مگر ان سب کی حقیقت ایک ہو جیسے انسان کہ وہ حیوان ناطق کیلئے موضوع ہے اور حیوان ناطق کے بہت سے افراد ہیں اور ان سب کی حقیقت ایک ہے۔ پس تعریف ایسی چیز کی کی جاتی ہے جو مشترک معنوی ہو اور اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ ہو جو اس کے تمام اقسام میں مساویانہ طور پر پائی جاتی ہو۔ اور رخصت نہ تو مشترک معنوی ہے اور نہ اس کیلئے ایسی حقیقت متحدہ موجود ہے جو رخصت کے تمام اقسام میں پائی جاتی ہو اور جب ایسا ہے تو اس کی تعریف کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے اسی وجہ سے مصنف منار نے اولاً رخصت کی تقسیم کی ہے اور پھر ہر قسم کی علیحدہ علیحدہ تعریف کی ہے۔

وتقسیمہا باعتبار ما الخ سے ایک سوال کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ جب رخصت کیلئے ایسی حقیقت موجود نہیں ہے جو اس کی تمام انواع میں پائی جاتی ہو تو رخصت کو اس کی تمام انواع کی طرف منقسم کرنا کیسے درست ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ رخصت کی یہ تقسیم صرف اس اعتبار سے ہے کہ اس پر لفظ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے خواہ وہ حقیقت ہو خواہ مجاز ہو۔ یعنی رخصت کی چاروں اقسام پر چونکہ رخصت کا اطلاق ہوتا ہے اسلئے رخصت کو ان اقسام کی طرف سے منقسم کر دیا گیا جیسا کہ مشترک لفظی کو اسی اعتبار سے منقسم کیا جاتا ہے۔

مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی چار قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت کی دو قسمیں ہیں (۱) رخصت حقیقیہ (۲) رخصت مجازیہ۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں اس طور پر کہ رخصت حقیقیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ حق کی اولیٰ ہے اور رخصت مجازیہ کی ایک قسم دوسری سے زیادہ کامل ہوتی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ رخصت حقیقیہ وہ ہے جس کی عزیمت قابل عمل ہو کر باقی رہتی ہے چنانچہ جب بھی عزیمت ثابت ہوگی تو رخصت بھی اس کے مقابلہ میں حقیقت بن کر رہے گی پس یہی دونوں ہیں جو نکہ عزیمت معمول بہا شریعت ہو کر موجود ہوتی ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت بھی حقیقت بن کر رہے گی پھر ان دونوں میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت اپنے تمام اعتبارات کیساتھ موجود ہے اسلئے رخصت بھی تمام اعتبارات سے حقیقت بن کر رہی اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض اعتبارات سے موجود ہے اور بعض اعتبارات سے موجود نہیں ہے لہٰذا اس کے مقابلہ میں رخصت بھی پورے طور پر ثابت نہ ہوگی اور بعد کی دو قسموں میں چونکہ عزیمت درمیان سے فوت ہو گئی ہے اور وہ موجود نہیں ہے اسلئے اس کے مقابلہ میں رخصت مجاز ہوگی یعنی ان پر رخصت کا اطلاق مجازاً ہوگا کیونکہ یہ رخصت، عزیمت کے مرتبہ میں ہے اور عزیمت کے قائم مقام ہے پھر ان میں سے پہلی قسم میں چونکہ عزیمت پوری دنیا سے غائب ہے اور کسی باب میں موجود نہیں ہے اسلئے یہ رخصت اتم المجاز ہوگی جس کو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہوگا اس کے برخلاف دوسری قسم ہے کہ اس میں عزیمت بعض مادوں میں موجود ہے لہٰذا یہ رخصت اپنے مجاز ہونے میں ناقص ہوگی۔

> أَمَّا أَحَقُّ نَوْعَيِ الْحَقِيقَةِ فَمَا اسْتُبِيحَ أَيْ عُومِلَ مُعَامَلَةَ الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا أَنْ يَصِيرَ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ مَعَ قِيَامِ الْمُحَرِّمِ وَقِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا وَهُوَ الْحُرْمَةُ فَلَمَّا كَانَ الْمُحَرِّمُ وَالْحُرْمَةُ كِلَاهُمَا مَوْجُودَيْنِ كَانَتِ الْعَزِيمَةُ ثَابِتَةً فِي الْكُلِّ عَنْهُ وَمَعَ ذٰلِكَ يُرَخَّصُ فِي مُبَاشَرَةِ الْمَحْظُورِ

فالقسم الأول منها أحق بإطلاق اسم الرخصة عليه من الرخصة الباقية
كالمكره على إجراء كلمة الكفر على لسانه، فإنه يرخص له إجراء كلمة الكفر
بعد ما كان في نفسه أحق من غيره من أقسام الرخصة لأنه يجوز له
إجراؤها على اللسان بشرط أن يكون قلبه مطمئناً بالإيمان مع أن المحرم
باق، وهو حدوث العالم، والحرمة أيضاً باقية، والرخصة منه بلا شك
موجودة أي بالاضطرار، ومع ذلك يرخص له لأن في امتناعه يفوت حقه
الامتناع صورة ومعنى، أما صورة فبتخريب البنية، وأما معنى فبزهوق
الروح، وفي الإجراء لا يفوت حق الله تعالى معنى لأن التصديق
باق۔

ترجمہ:۔ رخصت حقیقیہ کی پہلی قسم جو دونوں قسموں میں سے زیادہ حق ہے وہ ہے جس کو مباح کیا جاتا ہے یعنی جس کا
کے ساتھ مواخذہ کے ساقط ہونے میں مباح کی طرح معاملہ کیا جاتا ہے یہ بات نہیں کہ وہ فی نفسہ مباح
ہو جاتا ہے محرم اور حرمت کے قیام کے باوجود یعنی جبکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے
احتیاط اور عزیمت اس سے بچنے میں ہے۔ اس کے باوجود طرف مقابل کے کرنے کی اجازت دی جاتی ہے
پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں لفظ رخصت کے اس پر اطلاق میں زیادہ حقدار ہے جیسے وہ
شخص جس کو کلمۂ کفر جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو یعنی جیسے اس شخص کا رخصت پر عامل ہونا جس کو کلمۂ
کفر کے جاری کرنے پر مجبور کیا گیا ہو اس سبب سے کہ وہ اپنی جان پر یا کسی عضو پر اندیشہ کرتا ہے نہ کہ
عضو کے پس یوں کہ اس کو زبان پر کلمۂ کفر جاری کرنے کی اجازت دی گئی ہے اس شرط کیساتھ کہ اس
کا دل ایمان سے مطمئن ہو باوجودیکہ محرم یعنی حدوث عالم اور وہ نصوص جو اس پر دلالت کرتی
ہیں اور حرمت دونوں جانب موجود ہیں۔ اس کے باوجود اس کو اجازت دی گئی ہے اسلئے کہ امتناع
کے وقت اس کا حق فی نفسہ فوت ہو جاتا ہے صورۃً بھی اور معنیً بھی بہرحال صورۃً تو اسلئے کہ اس
کا ہیکل (ڈھانچہ) بگڑ جاتا ہے اور معنیً اسلئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے اور کلمۂ کفر جاری کرنے پر
اللہ کا حق معنیً فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ تصدیق باقی ہے۔

تشریح:۔ رخصت حقیقیہ کی پہلی قسم جو احق اور راجح ہے وہ ہے جس کے ساتھ محرم اور حرمت
کے قیام کے باوجود مواخذہ ساقط ہونے کے حق میں مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی جس طرح مباح
کے ارتکاب پر مواخذہ نہیں ہوتا ہے اسی طرح رخصت حقیقیہ کی اس قسم کے ارتکاب پر بھی مواخذہ
نہ ہوگا۔ یہ بات نہیں کہ وہ قسم فی نفسہ مباح ہو جاتی ہے کیونکہ عدم مواخذہ اباحت کو مستلزم نہیں ہے

چنانچہ اگر کسی نے گناہ کا اعتراف کیا اور اللہ نے اس کو معاف کر دیا تو اس گناہ پر مواخذہ نہ ہوگا لیکن مواخذہ نہ ہونے سے اس گناہ کا مباح ہونا لازم نہیں آتا ہے اسی طرح یہ قسم محرِّم اور حرمت کے قیام کے باوجود فی نفسہ مباح نہیں ہوتی بلکہ اس کے ساتھ مباح جیسا معاملہ کیا جاتا ہے یعنی اس کے ارتکاب پر مواخذہ نہ ہوگا ۔ بہر حال اس قسم اول میں جب محرِّم اور حرمت دونوں موجود ہیں تو احتیاط اور عزیمت کا تقاضہ یہ ہے کہ اس سے رکا جائے یعنی اس کا ارتکاب نہ کیا جائے لیکن اس کے باوجود رخصت کی طرف مقابل پر عمل کرنے کی اجازت دیدی گئی ۔ پس یہ قسم دوسری اقسام کے مقابلہ میں اس بات کی زیادہ مستحق ہے کہ اس پر رخصت کا اطلاق کیا جائے ۔ اس قسم کی مثال بیان کرتے ہوئے مصنف نے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو کلمۂ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا اور جان یا کوئی عضو تلف کر دینے کی دھمکی دیدی گئی تو اس کو زبان سے کلمۂ کفر کہنے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس کے دل میں ایمان موجود ہو حالانکہ یہاں محرِّم شرعی یعنی حدوث عالم اور کفر کی حرمت پر دلالت کرنے والی نصوص اور حرمت دونوں موجود ہیں پس اس کے باوجود اس کو اس کی رخصت دی گئی ہے یعنی اگر کلمۂ کفر زبان سے کہہ دیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا ۔ اور دلیل اس کی یہ ہے کہ اگر یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا تو اس کا حق صورۃً بھی فوت ہو جائے گا اور معنیً بھی فوت ہو جائیگا یعنی جب یہ شخص کلمۂ کفر کہنے سے رک گیا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا گیا تو اس کا نفس صورۃً اور معنیً دونوں طرح تلف ہو گیا ۔ صورۃً تو اس لئے کہ اس کی خلقت یعنی اصل ڈھانچہ ہی بگڑ جاتا ہے اور معنیً اس لئے کہ اس کی جان ختم ہو جاتی ہے ۔ البتہ کلمۂ کفر کہنے سے اللہ کا حق فوت نہیں ہوتا ہے کیونکہ رکن اصلی یعنی تصدیق جس کا تعلق قلب سے ہے وہ باقی رہتا ہے ۔ پس کلمۂ کفر کہنے سے رک جانا عزیمت ہے حتیٰ کہ اگر اس شخص نے صبر کیا اور قتل ہو گیا تو یہ شخص ماجور ہوگا اور اگر ہلاکت سے بچنے کے لئے کلمۂ کفر زبان سے کہہ لیا تو اس پر مواخذہ نہ ہوگا ۔

(فوائد) ۔ اکراہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ملجی (۲) غیر ملجی ۔ اول تو وہ ہے کہ کسی کو جان یا کوئی عضو تلف کرنے کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالقتل ، اکراہ بقطع الید ۔ دوم وہ ہے کہ کسی کو اس سے کم کی دھمکی دے کر مجبور کیا گیا ہو جیسے اکراہ بالحبس ، اکراہ بالضرب ، اکراہ باتلاف المال ۔ شریعت اسلام نے پہلی قسم کی وجہ سے رخصت دی ہے نہ کہ دوسری قسم کی وجہ سے ۔

وَالْمُسَافِرُ فِي رَمَضَانَ أَيْ إِذَا أُكْرِهَ الْمُسَافِرُ بِمَا فِيْهِ الْجَاءٌ عَلَى الْفِطْرِ فِي رَمَضَانَ يُبَاحُ لَهُ الْإِفْطَارُ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَهُوَ شُهُوْدُ رَمَضَانَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ اللّٰهِ تَعَالٰى بَاقٍ بِالْخَلَفِ.

ترجمہ: اور رمضان میں روزہ کا افطار کرنا یعنی جب صائم کو ایسی چیز سے مجبور کیا گیا جس میں عاقل کو رمضان میں افطار کرنے پر مجبور کرنا ہوتا ہے تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہو جاتا ہے باوجود یکہ محرم یعنی شہود شہر اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ صائم کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ کا حق خلیفہ قضاء کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح: رخصت کی اس قسم کی دوسری مثال یہ ہے کہ اگر رمضان میں روزے دار کو روزہ افطار کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے افطار کرنا مباح ہوگا حالانکہ افطار کا محرم یعنی شہود شہر رمضان اور حرمت دونوں موجود ہیں اور دلیل اس کی یہ ہے کہ افطار نہ کرنے کی صورت میں روزے دار کا حق تو بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور افطار کرنے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق قضاء کے طور پر باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ روزہ افطار نہ کرنا ہے لیکن اس کو روزہ افطار کرنے کی رخصت دے دی گئی ہے۔

> وَإِتْلَافُهُ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ إِذَا أُكْرِهَ عَلَى إِتْلَافِ مَالِ الْغَيْرِ يُرَخَّصُ لَهُ ذٰلِكَ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُوْدَانِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوْتُ رَأْسًا وَحَقُّ الْمَالِكِ بَاقٍ بِالضَّمَانِ.

ترجمہ: اور اس کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یعنی جب دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اس کیلئے اس کی رخصت ہوگی باوجودیکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے۔

تشریح: تیسری مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے مال تلف کرنے کی اجازت ہوگی حالانکہ یہاں محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں دلیل یہ ہے کہ مال تلف نہ کرنے کی صورت میں مکرہ کا حق بالکلیہ فوت ہو جاتا ہے اور مال تلف کرنے کی صورت میں مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے لہٰذا عزیمت اگرچہ مال کا تلف نہ کرنا ہے لیکن مال تلف کرنے کی اجازت بھی حاصل ہوگی۔

> وَكَتَرْكِ الْخَائِفِ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ عَطْفٌ عَلَى الْمُكْرَهِ أَيْ إِذَا تَرَكَ الْخَائِفُ عَلَى نَفْسِهِ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوْفِ بِسُلْطَانِ الْجَائِرِ جَازَ لَهُ ذٰلِكَ

مع ان المحرم وهو الوعيد على الترك مع حرمته قائم لأن حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق باعتقاد حرمة الترك۔

ترجمہ:۔ اور اپنی جان پر خوف کرنے والے کا امر بالمعروف کو ترک کرنا یہ مکرہ پر معطوف ہے یعنی جب کوئی شخص اپنی جان کے خوف سے ظالم بادشاہ کے سامنے امر بالمعروف چھوڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز ہے باوجودیکہ محرم یعنی ترک امر پر وعید اس کے موجب کیساتھ موجود ہے اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق حرمت ترک کے اعتقاد کیساتھ باقی رہتا ہے۔

تشریح:۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ عبارت مکرہ پر معطوف ہے اور یہ بھی رخصت حقیقیہ کی قسم اول کی مثال ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک شخص نے ظالم بادشاہ کے سامنے اپنی جان کے خوف سے اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا حالانکہ یہاں محرم یعنی امر بالمعروف ترک کرنے پر وعید بھی موجود ہے اور اس کا موجب یعنی حرمت بھی موجود ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اس شخص نے اگر امر بالمعروف کو ترک نہ کیا تو اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا۔ اور اگر امر بالمعروف کو ترک کر دیا تو اللہ تعالیٰ کا حق باقی رہتا ہے اس طور پر کہ اس کو ترک امر کی حرمت کا اعتقاد ہے۔

وجنايته على الإحرام باق وكجنايته المكره على إحرامه يباح له ما أكره عليه مع قيام المحرم والحكم جميعا لأن حقه يفوت رأسا وحق الله تعالى باق بأداء الجزاء ولا يخلو عن تشويش. اللفظ عن انتشار ولو أرجع ضميره إلى الخائف يخرج عن الانتشار قليلا ولو قدمه على قوله وترك الخائف في الذكر لكان أولى باتصال أمثلة المكره كلها.

ترجمہ:۔ اور اس کا محرم پر جنایت کرنا یعنی جب مکرہ کو اپنے احرام پر جنایت کا ارتکاب کرنا کہ کیلئے وہ چیز مباح ہے جس پر اس کو مجبور کیا گیا ہے باوجودیکہ محرم اور اس کا حکم دونوں موجود ہیں اسلئے کہ اس کا حق بالکل فوت ہو جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا حق تاوان کی ادائیگی کی صورت میں باقی ہے اور یہ لفظ انتشار سے خالی نہیں ہے اور اگر اس کی ضمیر خائف کی طرف راجع کر دی جائے تو کسی قدر انتشار سے نکل جائے گا۔ اور اگر مصنف اس کو اپنے قول "وترک الخائف" پر ذکر میں مقدم کرتے تو مکرہ کی تمام مثالوں کے متصل ہونے کے سبب زیادہ مناسب ہوتا۔

تشریح: مصنف نے ایک مثال دوسری فرمائی ہے جسکو فرمایا کہ اگر محرم کو حالت احرام میں کسی جنایت کے ارتکاب پر مجبور کیا گیا تو اس کیلئے اس جنایت کا ارتکاب کرنا درست اور جائز ہوگا حالانکہ محرم یعنی احرام اور حرمت کا حکم یعنی جنایت فی الاحرام کی حرمت دونوں موجود ہیں۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جنایت کا ارتکاب نہ کرنے کی صورت میں اس کا حق بالکل فوت ہو جائیگا یعنی اس کو قتل کر دیا جائے گا اور جنایت کا ارتکاب کرنے کی صورت میں بصورت تاوان اللہ کا حق باقی رہتا ہے لہذا جنایت کا ارتکاب نہ کرنا اگرچہ عزیمت ہے لیکن جنایت کا ارتکاب کرنے کی رخصت بھی اس کو حاصل ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ جنایتہ کی ضمیر عمرہ کی طرف راجع ہے اور جنایتہ علی الاحرام عمرہ کے متعلقات میں سے ہے اور یہ ترکیب والا لف کی تفسیر متعلق اور متعلق کے درمیان واقع ہے اور یہ انتشار فی النظم ہے اگر جنایتہ کی ضمیر مؤلف کی طرف راجع کر دی جاتی تو کلام قدرے انتشار سے نکل جاتا اور اگر جنایتہ علی الاحرام کو ترتیب الکلف پر مقدم کر دیا جاتا تو عمرہ کی مثالوں کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوتا۔

وَتَنَاوُلُ الْمُضْطَرِّ مَالَ الْغَيْرِ أَيْ تَنَاوُلُ الشَّخْصِ الْمُضْطَرِّ بِالْمَخْمَصَةِ حَيْثُ يَتَرَخَّصُ لَهُ تَنَاوُلُ طَعَامِ الْغَيْرِ لِأَنَّ حَقَّهُ يَفُوتُ بِالْمَوْتِ عَاجِلًا وَحَقَّ الْمَالِكِ مَجْبُورٌ بِالضَّمَانِ بَعْدَهُ مَعَ أَنَّ الْمُحَرِّمَ وَالْحُرْمَةَ كِلَاهُمَا مَوْجُودَانِ مَعًا۔

ترجمہ: اور مضطر کا دوسرے کا مال لینا یعنی جیسے بھوک سے مجبور آدمی کا کسی دوسرے کے مال پر قبضہ کرنا چنانچہ اس کیلئے دوسرے کا مال لے لینا جائز ہے کیونکہ اس کا حق موت عاجل کی صورت میں فوت ہو جاتا ہے اور مالک کا حق اس کے بعد بھی ضمان کی صورت میں محفوظ ہے باوجود یکہ محرم اور حرمت دونوں موجود ہیں۔

تشریح: رخصت حقیقیہ کی اسی قسم کی ایک اور مثال ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ اگر کوئی شخص اسقدر بھوک میں مبتلا ہو کہ نہ کھانے کی صورت میں مر جانے کا اندیشہ ہو تو تب اگر وہ جان بچانے کیلئے بقدر ضرورت کسی دوسرے کا مال غصب کر کے یا چوری کر کے کھالے تو یہ اس کیلئے جائز ہے کیونکہ نہ کھانے کی صورت میں موت عاجل سے اس کا حق فوت ہو جائے گا اور مالک کا حق بصورت ضمان باقی رہتا ہے پس یہاں بھی محرم یعنی ملک غیر اور حرمت دونوں موجود ہیں لیکن اس کے باوجود رخصت پر عمل کرنا جائز ہوگا۔

وحكمه أن الأخذ بالعزيمة أولى حتى لو صبر وقتل في صورة الإكراه كان شهيدا لأنه بذل نفسه لإقامة حق الله تعالى وكذا لو أمر بالمعروف في صورة الخوف أو لم يتناول مال الغير ومات لم يكن آثما بل شهيدا وإن عمل بالرخصة أيضا يجوز له على ما حررناه .

ترجمہ: اور اس کا حکم یعنی رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے حتیٰ کہ اگر مکرہ صبر کرلے اور صورت اکراہ میں قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا۔ کیوں کہ اس نے حق اللہ کی اقامت کے خاطر اپنی جان قربان کردی اسی طرح اگر مکرہ نے صورت خوف میں امر بالمعروف کیا یا مال غیر نہ کھایا اور مرگیا تو وہ گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ اس کیلئے جائز ہوگا جیسا کہ میں پہلے لکھ چکا ہوں۔

تشریح: مصنف نے فرمایا کہ رخصت کی اس قسم اول کا حکم یہ ہے کہ عزیمت پر عمل کرنا اولیٰ ہے چنانچہ اگر مکرہ صبر کرلے یعنی کلمہ کفر کو زبان سے نہ کہے اور قتل ہو جائے تو وہ شہید ہوگا کیوں کہ اس نے اللہ کے حق کے خاطر اپنی جان قربان کردی ہے اسی طرح مکرہ اگر جان کے خوف کے باوجود امر بالمعروف کرے یا غیر کا مال نہ کھائے اور مرجائے تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا بلکہ شہید ہوگا اور اگر رخصت پر عمل کیا تو یہ بھی اس کیلئے جائز ہے جیسا کہ تفصیل کیساتھ لکھا جاچکا ہے۔

والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن تراخى حكمه فهو أدنى من الأول لأنه من حيث إن السبب قائم فهو من الرخص الحقيقية ومن حيث إن الحكم متراخ عنه كان غير حقيقي كالفطر للمسافر رخص له الفطر مع قيام السبب وهو شهود الشهر متوجها في حقه لكن حكمه وهو وجوب أداء الصوم متراخ عنه إلى إدراك عدة من أيام أخر .

ترجمہ: رخصت حقیقیہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ سبب کے قیام کے باوجود اس کو مباح سمجھا جائے لیکن حکم اس سے مؤخر ہوگا پس یہ قسم پہلی قسم کی بنسبت ادنیٰ ہے اسلئے کہ اس حیثیت سے کہ سبب قائم ہے تو وہ رخصت حقیقیہ ہے اور اس حیثیت سے کہ حکم اس سے مؤخر ہے تو غیر حقیقی ہے جیسے مسافر یعنی جیسے مسافر کا مفطر ہونا مسافر کیلئے جائز ہے کیوں کہ سبب یعنی وجود ماہ رمضان اس کے حق

اَلنَّوْعُ الثَّانِیْ ـــ مَا وُضِعَ عَنَّا فَقَطْ وَلَمْ یَبْقَ مَشْرُوْعًا أَصْلًا وَعُرِفْنَا وَکُلُّ النَّاسِ
فِیْ حَقِّہٖ أَنْ یُسَمّٰی نَسْخًا وَإِنَّمَا سَمَّیْنَاہُ رُخْصَۃً مَجَازًا مَحْضًا ۔

ترجمہ:۔ رخصت مجاز کی دو قسموں میں سے اتم یعنی پہلی قسم وہ اصر اور اغلال ہے جو ہم سے اٹھا لیا گیا ہے یعنی ہم سے ساقط ہو گیا اور ہمارے حق میں کوئی ایسا حکم مشروع نہیں ہوا جو پہلی شریعتوں میں سخت ترین تکالیف اور ناقابل برداشت اعمال کے قبیل سے تھا۔ اصر کے معنی شدت کے ہیں، اور اغلال، غل کی جمع ہے یعنی وہ مصائب مراد ہیں جو طوق کی طرح لازم ہوں اور ظاہر یہ ہے کہ یہ دونوں احکام شاقہ سے کنایہ ہیں اگرچہ مفسرین نے بعض کو اصر اور بعض کو اغلال کے ساتھ خاص کیا ہے اور یہ جیسے خطا کرنے والے اعضاء کو قطع کرنا، نجاست کی جگہوں کو کاٹ دینا، توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا، مسجد کے علاوہ میں نماز کا جائز نہ ہونا، تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا، سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانا حرام ہونا، رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا، گناہوں کے سبب سے ان سے پاکیزہ چیزوں کو روک لینا، مال کا چوتھائی کا زکوٰۃ ہونا، زکوٰۃ اور غنائم کا کسی چیز کی صلاحیت نہ رکھنا مگر آگ سے جلنے کی جو آسمان سے اترتی ہو، ایک نیکی کا بدلہ ایک ہی نیکی سے دیا جانا نہ کہ دس نیکیوں سے رات کے گناہ کا صبح کے وقت دروازے پر لکھا ہوا ہونا، دن رات میں پچاس نمازوں کا فرض ہونا، عفو مع القصاص کا حرام ہونا، ایام حیض میں حائضہ عورتوں سے میل جول نہ رکھنا، گوشت میں ملوث چربی اور رگوں کی تحریم، ہفتہ کے دن مچھلی کے شکار کا حرام ہونا، جماعت میں نماز کی فرضیت، اور ان کے علاوہ بہت سے احکام ہیں جو ہماری امت سے تخفیف اور تکریم کے پیش نظر اٹھا لئے گئے ہیں اس قسم کا نام رخصت مجاز رکھا گیا ہے کیونکہ اصل حکم ہمارے لئے اب بالکل مشروع نہ رہا۔ اور اگر ہم نے اس پر کبھی عمل کیا تو گنہگار اور معتوب ہوں گے اس بنا پر مناسب یہ تھا کہ اس کا نام نسخ ہوتا لیکن ہم نے محض مجاز کے طور پر اس کو رخصت کے نام سے موسوم کر دیا ہے۔

تشریح:۔ مطلق رخصت کی تیسری قسم اور رخصت مجازیہ کی پہلی قسم جو مجاز ہونے میں کامل ترین ہے وہ احکام شاقہ ہیں جو پہلی امتوں میں مشروع تھے لیکن رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت سے ساقط ہو گئے مثلاً (۱) خطا کرنے والے اعضاء کو قطع کر دینا (۲) نجاست کی جگہوں کو کتر دینا (۳) توبہ کے بدلے نفس کو قتل کر دینا (۴) مسجد کے علاوہ دوسری جگہوں میں نماز کا جائز نہ ہونا (۵) تیمم سے طہارت کا حاصل نہ ہونا (۶) سونے کے بعد روزے دار کیلئے کھانے کا حرام ہونا (۷) رمضان کی راتوں میں وطی کا حرام ہونا (۸) گناہوں کے سبب سے اچھی اور پاکیزہ چیزوں کو روک لینا (۹) زکوٰۃ میں چوتھائی مال کا فرض ہونا (۱۰) مال زکوٰۃ اور مال غنیمت کو اس آگ سے جلا دینا جو آگ آسمان سے اترتی ہو

ترجمہ :- چوتھی قسم رخصت ہے جو فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ بعض مواضع میں پس اس لحاظ سے کہ موضع رخصت میں باقی نہیں ہے مجاز کی قسم ہے اور اس لحاظ سے کہ دوسرے موضع میں باقی ہے مجازیت میں ناقص ہے لہٰذا یہ قسم قسم اول کے مشابہ ہوگی جیسے حالت سفر میں نماز قصر کرنا اس تمثیل میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنا ساقط ہے تاکہ یہ اپنے قرین کے موافق ہو جائے اور اپنی اصل کے مطابق ہو جائے لیکن مصنف نے تخفیفاً کلام کا خلاصہ بیان کر دیا پس قصر صلوٰۃ ہمارے نزدیک رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ ہے اور اولی اکمال صلوٰۃ ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا ارشاد ہے اور جب تم سفر کرو ملک میں تو تم پر گناہ نہیں کہ کچھ کم کر دو نماز میں سے اگر تم کو ڈر ہو کہ ستائیں گے تم کو کافر اس میں قصر کو خوف پر معلق کیا ہے اور اس میں گناہ کی نفی ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ اولیٰ اکمال ہی ہے قصر نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ جب آیت نازل ہوئی تو حضرت عمرؓ نے بارگاہ نبوی میں عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول ہمارا حال ایسا کیوں ہے کہ ہم قصر کر رہے ہیں حالانکہ ہم بالکل مامون و محفوظ ہیں رسول اللہ نے فرمایا یہ قصر ایک صدقہ ہے جسے اللہ نے تمہیں بخشا ہے لہٰذا تم اس کو قبول کرو، آپ نے قصر کو صدقہ کے نام سے موسوم کیا اور ایسی چیز کا صدقہ جو تملیک کا احتمال نہ رکھتی ہو اسقاط محض ہوتا ہے جو بندوں کی طرف سے رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے ولی قصاص جب مجرم معاف کر دیتا ہے تو رد کا احتمال نہیں رکھتا ہے اگرچہ صدقہ کرنے والا ان لوگوں میں سے ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہوتی جیسے ولی جس ذات کی اطاعت لازم ہوتی ہے یعنی اللہ تعالیٰ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے اور رہی آیت سے جناح (گناہ) کی نفی تو وہ ان کو مطمئن کرنے کیلئے ہے کیونکہ ان کا خیال تھا کہ قصر کرنے میں وہ گنہگار ہوں گے۔ حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خوف کی قید اتفاقی ہے اس پر قصر موقوف نہیں ہے۔

تشریح :- مطلقاً رخصت کی چوتھی قسم اور رخصت مجازیہ کی دوسری قسم جو پہلی قسم کے مقابلہ میں گھٹیا اور ناقص ہے یہ ہے کہ فی الجملہ مشروع ہونے کے باوجود بندوں سے ساقط ہو جاتی ہے یعنی موضع رخصت کے علاوہ میں مشروع ہے پس چونکہ یہ قسم موضع رخصت میں باقی نہیں ہے اسلئے یہ مجاز کی قسم سے ہوگی اور چونکہ یہ دوسرے موضع میں باقی ہے اسلئے یہ مجازیت میں ناقص ہوئی بہرحال یہ قسم پہلی قسم کے مشابہ ہے اس کی مثال جیسے حالت سفر میں نماز کا قصر کرنا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس مثال میں مسامحت ہے زیادہ مناسب یہ تھا کہ مصنف یوں فرماتے کسقوط اکمال الصلوٰۃ فی السفر۔ یعنی جیسے حالت سفر میں نماز کو پورا کرنے کا ساقط ہونا اس صورت میں یہ قول اپنے قرین یعنی لعدم

میں آنے والے قول " وسقوط عزیمت " کے موافق ہو جائے گا اور ایضی اصل کے بھی مطابق ہو جائے گا لیکن مصنف نے تخفیف کے پیش نظر کلام کا خلاصہ ذکر کر دیا۔ بہر حال ہمارے نزدیک قصر صلوٰۃ رخصت اسقاط ہے اس کی عزیمت پر عمل کرنا جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک رخصت ترفیہ (آسانی) کے لئے رخصت ہے اور اولیٰ اکمال یعنی نماز کو پورا کرنا ہے حاصل یہ کہ ہمارے نزدیک مسافر کیلئے وقت دو رکعت کا سبب ہے نہ کہ چار کا لہٰذا مسافر پر دو رکعت فرض ہوں گی نہ کہ چار۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وقت چار رکعت کا سبب ہے لیکن اس کو مشقت دور کرنے اور آسانی حاصل کرنے کیلئے قصر کی رخصت دیدی گئی ہے جیسے مسافر کے حق میں رمضان کے دن میں روزہ فرض ہے لیکن افطار کی رخصت دیدی گئی ہے لہٰذا ان کے نزدیک رخصت پر عمل کر کے قصر کرنا بھی جائز ہوگا لیکن عزیمت پر عمل کرتے اکمال زیادہ بہتر ہوگا۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ آیت ہے واذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلوٰۃ ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا " اس آیت میں قصر کو خوف پر معلق کیا گیا ہے اور گناہ کی نفی کی گئی ہے یعنی قصر کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے ان دونوں باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اکمال ہی اولیٰ ہے قصر اولیٰ نہیں ہے۔

ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ جب ہم مامون و محفوظ ہیں تو قصر کیوں کریں گویا حضرت عمرؓ نے یہ سمجھا کہ قصر اس وقت مشروع ہے جب کہ خوف ہو اور جب ہم کو امن حاصل ہو گیا اور کوئی خوف نہ رہا تو اب قصر کی کیا ضرورت ہے اس پر اللہ کے رسول نے فرمایا کہ قصر ایک صدقہ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کو عطا کیا ہے لہٰذا اس کو قبول کرو۔ دیکھئے اللہ کے رسول نے قصر کا نام صدقہ رکھا اور ایسی چیز کا صدقہ جس میں تملیک کا احتمال نہ ہو اسقاط ہوتا ہے بندوں کی جانب سے رد کرنے کا احتمال نہیں رکھتا ہے جیسے اولیائے مقتول اگر قصاص کو معاف کر دیں تو قاتل اسکو رد کرنے کا مجاز نہ ہوگا پس جب صدقہ رد کا احتمال اس وقت نہیں رکھتا جب کہ صدقہ کرنے والا ایسا ہو جس کی اطاعت لازم نہیں ہے یعنی بندہ تو جس ذات کی اطاعت لازم ہے یعنی اللہ وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اس کا صدقہ رد نہ کیا جائے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قصر جو اللہ کی طرف سے عطا کردہ صدقہ ہے اس کو قبول کرنا لازم اور رد کرنا حرام ہے۔

اور رہی آیت میں جناح کی نفی تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس زمانہ میں بعض حضرات کا خیال یہ تھا کہ قصر کرنے میں جناح اور گناہ ہے پس اللہ نے ان کو مطمئن کرنے کیلئے کہا کہ قصر میں کوئی گناہ نہیں ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں خوف کی قید اتفاقی ہے ایسی قید نہیں ہے جس پر قصر موقوف ہو

وتسقط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره، فإن حرمتهما
لم تبق وقت الاضطرار والإكراه أصلاً وإن بقيت في حق غيرهما
لقوله تعالى وقد فصّل لكم ما حرّم عليكم إلا ما اضطررتم إليه، فإن قوله
إلا ما اضطررتم إليه استثناء من قوله ما حرّم عليكم فكأنه قيل وقد
فصّل لكم ما حرّم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة، فإن
لم يأكل الميتة أو لم يشرب الخمر حتى مات يموت آثماً بخلاف الإكراه
على كلمة الكفر فإنه وإن ذكر فيه الاستثناء أيضاً بقوله إلا من أكره و
قلبه مطمئن بالإيمان لكنه ليس استثناء من الحرمة بل من الغضب
أو العذاب في المتقدم من كفر بالله من بعد إيمانه فعليهم غضب من
الله ولهم عذاب عظيم إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان وفي رواية
عن أبي يوسف والشافعي أنه لا تسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها
كما في الإكراه على الكفر فهو من قبيل القسم الأول لقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم دلّ إطلاق
المغفرة على قيام الحرمة، والجواب أن إطلاق المغفرة باعتبار أن
الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد فعسى أن يقع التناول
زائداً على قدر الحاجة لأن من ابتلي بهذه المخمصة تعسر عليه
رعاية قدر الحاجة وفائدة الخلاف تظهر فيما إذا حلف لا يأكل حراماً
فشرب خمراً حال الاضطرار فعندهما يحنث وعنده لا.

ترجمہ:- شراب اور مردار کی حرمت کا مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہو جانا اسلئے کہ ان
دونوں کی حرمت اضطرار اور اکراہ کے وقت بالکل باقی نہیں رہی اگرچہ ان دونوں کے علاوہ کے
حق میں باقی ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے اور وہ واضح کر چکا ہے جو کچھ اس نے تم پر حرام کیا ہے
مگر جب مجبور ہو جاؤ اس کے کھانے پر اسلئے کہ باری تعالیٰ کا قول " الا ما اضطررتم الیہ " اس کے قول
" ما حرم علیکم " سے استثناء ہے گویا یوں کہا گیا اور اللہ نے تمہارے لئے وہ ساری چیزیں واضح کر دی
ہیں جن کو اس نے تم پر حرام کیا ہے تمام حالات میں سوائے حالت ضرورت کے ۔ پس اگر اس نے مردار
نہ کھایا یا شراب نہ پی اور مر گیا تو گنہگار ہو کر مرے گا برخلاف کلمۂ کفر پر اکراہ کے اسلئے کہ اس میں بھی
اگرچہ استثناء کا ذکر " الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان " کے ذریعہ آ چکا ہے لیکن وہ حرمت سے استثناء

نہیں بلکہ غضب یا عذاب سے استثناء ہے کیونکہ تقدیر عبارت اس طرح ہے جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا ان پر اللہ کی طرف سے غضب ہے اور ان کیلئے عذاب عظیم ہے مگر وہ جس کو مجبور کیا گیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی ایک روایت یہ ہے کہ حرمت ساقط نہیں ہوتی۔ لیکن اس پر مؤاخذہ نہیں ہوگا جیسے کہ اکراہ علی الکفر کی صورت میں۔ پس یہ قسم الرباعے قبیل سے ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے جو شخص مضطر ہو جائے اور نافرمانی کرے اور نہ زیادتی کرے تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے بے شک اللہ بڑا بخشنے والا انتہائی مہربان ہے اس آیت میں مغفرت کے اطلاق نے قیام حرمت پر دلالت کی ہے اور جواب یہ ہے کہ مغفرت کا اطلاق اس اعتبار سے ہے کہ اضطرار میں تناول کی رخصت دینے والا سبب اجتہاد سے حاصل ہوتا ہے اور بسا اوقات ممکن ہے کہ تناول ضرورت سے زائد ہو جائے اسلئے کہ جو شخص اس طرح کی بھوک میں مبتلا ہوتا ہے اس پر مقدار ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے اور اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جب کسی نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا پھر اس نے اضطرار کی حالت میں شراب پی لی تو امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک حانث ہو جائے گا اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا۔

تشریح:۔ رخصت کی چوتھی قسم کی ایک اور مثال بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ شراب اور مردار کی حرمت اگرچہ غیر مضطر اور غیر مکرہ کے حق میں برقرار ہے لیکن مضطر اور مکرہ کے حق میں ساقط ہے اور دلیل اس کی یہ ہے کہ باری تعالیٰ کے ارشاد "وقد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطررتم" میں "الا ما اضطررتم" "ما حرم علیکم" سے مستثنیٰ ہے گویا یوں کہا گیا کہ تمہارے لئے وہ ساری چیزیں جو تمام احوال میں حرام ہیں واضح کر کے بیان کر دی گئیں سوائے ضرورت کی حالت کے یعنی شراب اور مردار وغیرہ تمام احوال میں حرام ہیں لیکن اضطرار اور اکراہ کی حالت میں حرام نہیں ہیں چنانچہ اگر کسی مضطر یا مکرہ نے مردار نہ کھایا یا شراب نہ پی اور بھوک کی وجہ سے مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر مرے گا۔ اس کے برخلاف اگر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا بلکہ مر گیا تو وہ گنہگار ہو کر نہ مرے گا کیونکہ یہاں بھی اگرچہ استثناء مذکور ہے چنانچہ کہا گیا ہے "الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" لیکن یہ مستثنیٰ حرمت سے نہیں ہے کہ اکراہ کی حالت میں کلمہ کفر کہنا مباح ہو بلکہ یہ مستثنیٰ غضب یا عذاب سے ہے اسلئے کہ تقدیر کی عبارت اس طرح ہے "من کفر باللہ من بعد ایمانہ فعلیہم غضب من اللہ ولہم عذاب عظیم الا من اکرہ وقلبہ مطمئن بالایمان" یعنی جس نے ایمان کے بعد اللہ کا کفر کیا تو ان پر غضب ہے اور بڑا عذاب ہے لیکن اگر کسی کو مجبور کیا گیا اور اس کا دل مطمئن رہا تو اس پر غضب اور عذاب نہ ہوگا۔ الغرض کلمہ کفر کہنے کی حرمت تو اکراہ کی صورت میں بھی باقی ہے لیکن اگر کہہ لیا تو مؤاخذہ نہ ہوگا اور چونکہ حرمت اکراہ کے وقت بھی موجود ہے اسلئے اگر مکرہ نے کفر کا کلمہ نہ کہا اور مر گیا تو گنہگار ہو کر نہیں مرے گا بلکہ ماجور ہو کر

مرے گا۔ مردار اور شراب کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ اضطرار
اور اکراہ کے وقت ان کی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے البتہ ان کو کھا پی لینے کی صورت میں مواخذہ نہ ہوگا۔
جیسا کہ کلمۂ کفر کی صورت میں ہے پس ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ مثال رخصت کی قسم اول کے
قبیل سے ہوگی۔ ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیہ
ان اللہ غفور رحیم"۔ اس آیت میں مغفرت کا لفظ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شراب وغیرہ کی حرمت
اضطرار کے وقت بھی موجود ہے۔ ہماری طرف سے جواب یہ ہے کہ آیت میں مغفرت کا لفظ اسلئے ذکر نہیں
کیا گیا کہ مردار اور شراب وغیرہ کی حرمت اضطرار کے وقت بھی موجود ہے بلکہ اس وجہ سے ذکر کیا گیا
ہے کہ اضطرار جس کی وجہ سے ان چیزوں کی رخصت ثابت ہوئی ہے یہ اجتہاد سے حاصل ہے اور اس
میں اس بات کا کافی امکان ہے کہ تناول (کھانا) ضرورت سے زیادہ ہو کیونکہ جو شخص بھوک کی شدت
میں مبتلا ہوتا ہے اس پر قدر ضرورت کی رعایت کرنا دشوار ہوتا ہے لہٰذا اگر ضرورت سے زائد کھا لیا
گیا تو اس کے بارے میں فرمایا گیا ہے "ان اللہ غفور رحیم"۔

شارح کہتے ہیں کہ ہم حنفیوں اور ابو یوسف اور امام شافعی کے درمیان اختلاف کا ثمرہ اس مسئلہ میں ظاہر ہوگا کہ
اگر کسی نے قسم کھائی "واللہ لا آکل حراما" بخدا میں حرام نہیں کھاؤں گا۔ پھر اس نے ضرورت اضطرار
میں شراب پی لی تو ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک یہ شخص حانث ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک
اضطرار کے وقت بھی حرمت ساقط نہیں ہوتی ہے اور ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا کیونکہ ہمارے
نزدیک اضطرار کے وقت حرمت ساقط ہو گئی ہے لہٰذا یہ شخص حرام کو کھانے والا نہ ہوگا۔

وَسُقُوطُ غَسْلِ الرِّجْلِ فِي مُدَّةِ الْمَسْحِ فَإِنَّ اسْتِتَارَ الْقَدَمِ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ
سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَلِهٰذَا كَانَ ظَاهِرًا وَمَا حَلَّ بِالْخُفِّ نَفْسِهِ ثُمَّ زَالَ
بِالْمَسْحِ فَلَا يُشْرَعُ الْغَسْلُ فِي هٰذِهِ الْمُدَّةِ وَإِنْ بَقِيَ فِي حَقِّ غَيْرِ الْمَاسِحِ
وَهٰذَا عَلٰى رِوَايَةِ الْأُصُولِيِّينَ وَأَمَّا صَاحِبُ الْهِدَايَةِ فَقَالَ إِنْ نَزَعَ
الْخُفَّ فِي الْمُدَّةِ وَغَسَلَ الرِّجْلَ يَكُونُ مَأْجُورًا۔

ترجمہ:۔ اور مدت مسح میں غسل رجل کا ساقط ہو جانا اسلئے کہ پیر کا موزے میں ڈھکے رہنا اس
کی طرف حدث کے سرایت کرنے کو روکتا ہے حالانکہ وہ ظاہر تھا۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر لگا وہ
مسح سے زائل ہو گیا لہٰذا اس مدت میں غسل رجل مشروع نہ ہوگا اگرچہ یہ حکم غیر لابس کے حق میں
باقی ہے یہ اصولیین کی روایت کی بنا پر ہے اور رہے صاحب ہدایہ تو انہوں نے کہا کہ اگر مدت مسح میں

ہو تو مثال کے طور پر صبر والا نیز وہ ماجور ہوگا۔

تشریح:۔ یہ قسم رابع کی مثال ہے جس کی تشریح ترجمہ سے واضح ہے۔

وَلَمَّا فَرَغَ عَنْ بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ ذَكَرَ بَعْدَهَا مُتَّصِلًا أَسْبَابَهَا بِهٰذِهِ الْقَرِيْنَةِ اِقْتِدَاءً بِفَخْرِ الْإِسْلَامِ وَكَانَ الْأَوْلٰى أَنْ يَّذْكُرَهَا بَعْدَ الْقِيَاسِ فِيْ بَحْثِ الْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ كَمَا فَعَلَهٗ صَاحِبُ التَّوْضِيْحِ فَقَالَ **فَصْلٌ** اَلْأَمْرُ وَالنَّهْيُ بِأَقْسَامِهِمَا مِنْ كَوْنِ الْأَمْرِ مُوَقَّتًا أَوْ مُطْلَقًا مُوَسَّعًا أَوْ مُضَيَّقًا وَكَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْأُمُوْرِ الشَّرْعِيَّةِ أَوِ الْحِسِّيَّةِ أَوْ قَبِيْحًا لِعَيْنِهٖ أَوْ لِغَيْرِهٖ وَنَحْوِ ذٰلِكَ لِطَلَبِ الْأَحْكَامِ الْمَشْرُوْعَةِ غَيْرِ الْجَزَاءِ وَالْأَحْكَامُ الْمَشْرُوْعَةُ هِيَ الْعِبَادَاتُ وَغَيْرُهَا لَا نَفْسُ الْأَحْكَامِ وَالطَّلَبُ أَعَمُّ مِنْ أَنْ يَّكُوْنَ بِفِعْلٍ أَوْ كَفٍّ وَلَهَا أَسْبَابٌ تُضَافُ إِلَيْهَا أَيْ عِلَلٌ شَرْعِيَّةٌ تُضَافُ الْأَحْكَامُ إِلَيْهَا مِنْ حَيْثُ الظَّاهِرِ وَإِنْ كَانَ الْمُؤَثِّرُ الْحَقِيْقِيُّ فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا هُوَ اللهُ تَعَالٰى مِنْ حُدُوْثِ الْعَالَمِ وَالْوَقْتِ وَمِلْكِ الْمَالِ وَشُهُوْدِ رَمَضَانَ وَالرَّأْسِ الَّذِيْ يَمُوْنُهٗ وَيَلِيْ عَلَيْهِ وَالْبَيْتِ وَالْأَرْضِ النَّامِيَةِ بِالْخَرَاجِ تَحْقِيْقًا أَوْ تَقْدِيْرًا وَالصَّلٰوةِ وَتَعَلُّقِ الْبَقَاءِ الْمُقَدَّرِ بِالتَّعَاطِيْ هٰذِهٖ كُلُّهَا أَسْبَابٌ۔

ترجمہ:۔ اور جب مصنف احکام مشروعہ کے بیان سے فارغ ہو گئے تو اس کے بعد اس موقع کی مناسبت سے ان کے اسباب کو ذکر کر دیا۔ فخر الاسلام کی پیروی کرتے ہوئے حالانکہ زیادہ مناسب یہ تھا کہ وہ ان اسباب کو قیاس کے بعد اسباب و علل کی بحث میں لاتے جیسا کہ صاحب توضیح نے کیا ہے۔ چنانچہ مصنف نے فرمایا "فصل" امر و نہی دونوں اپنے اقسام کے ساتھ یعنی امر کا موقت ہونا یا مطلق موسع ہونا یا مضیق ہونا اور نہی کا امور شرعیہ یا امور حسیہ سے ہونا یا قبیح لعینہ یا لغیرہ ہونا اور ان کے علاوہ۔ احکام مشروعہ کی طلب کیلئے ہیں احکام سے مراد وہ عبادات ہیں جن کا شریعت میں حکم کیا گیا ہے نفس احکام مراد نہیں اور طلب سے عام مراد ہے کسی چیز کے کرنے کیلئے ہو یا روکنے کیلئے ہو۔ اور ان احکام کیلئے اسباب ہیں جن کی طرف یہ احکام منسوب ہوتے ہیں یعنی ایسی شرعی علتیں ہیں جن کی طرف بظاہر احکام منسوب ہوتے اگرچہ تمام چیزوں میں مؤثر حقیقی اللہ تعالیٰ ہیں جیسے عالم کا حادث ہونا، وقت کا ہونا، مال کا مالک ہونا، ماہ رمضان کے دنوں کا ہونا، اس شخص کا ہونا جس کا بار اٹھاتا ہو اور جس پر ولایت رکھتا ہو، بیت اللہ کا ہونا، ارض نامیہ بالخراج تحقیقا کا ہونا یا تقدیرا کا ہونا، نماز کا ہونا، اور بقاء مقدر کا تعلق